چوراسي عارفانہ بيت

سلطان الاولياء خواجہ محمد زمان لواريءَ جي شاعري

مع

وحدت وجود ۽ وحدت شهود
جي جديد سمجهاڻي

محقق ۽ شارح

ڊاڪٽر عبدالغفار سومرو

چوراسي عارفانہ بيت

سلطان الاولياء خواجہ محمد زمان لواريءَ واري جي شاعري

(1125_1188ھہ + 1713_1775ع)

مع

وحدت وجود ۽ وحدت شهود

جي جديد سمجهاڻيءَ سميت

محقق ۽ شارح

ڊاڪٽر عبدالغفار سومرو

جي تون بيت ڀانئيان، سي آيتون آهين،
نئو من لائين، پريان سندي پار ڏي.

سهسين سجن ايري، چوراسي چندن،
بالله ري پرين، سڀ اونداهي ڀانئيان.

(شاه عبداللطيف ڀٽائي)

فهرست

پيش لفظ..
سوانح حيات سلطان الاولياءِ خواجہ محمد زمان لواريءَ وارو................
خواجہ محمد زمان جو فکر ۽ عرفان.......................................
تصوف وحدت الوجود ۽ شيخ اکبر ابن عربي جو نظريو................
وحدت الشهود يا مجدد الف ثاني جو نقطہ نظر.........................
ابيات سنڌي ۽ عارفانہ شرح...

پيش لفظ

سلطان الاولياء خواجہ محمد زمان لواريءَ وارو ارڙهين صدي سنڌ جو وڏو عارف، صوفي، عالم ۽ شاعر هو، هو شاهہ عبداللطيف جو ننڍو همعصر هو. هو شاهہ لطيف کان ٽيويهہ سال ننڍو هو ۽ ٽيويهہ سال پوءِ 1188ع ۾ وفات ڪيائين. هو سنڌ ۾ نقشبندي سلسلي جو وڏو صاحب فيض و ارشاد بزرگ هو. اهو سندس شخصي تاثير هو. جنهن سان سنڌ ۾ شيخ احمد مجدد الف ثاني نقشبندي جو سلسلو وڏيڪ ڦهليو ۽ مضبوط ٿيو.

لُواري سلسلي جي اوائلي تذڪري " فردوس العارفين" موجب شاهہ عبداللطيف ۽ خواجہ محمد زمان جي ملاقات ثابت آهي. جو شاهہ صاحب پاڻ هلي اچي ساڻن ملاقات ڪئي هئي ۽ ان موقعي بابت روايتي طور ڪي بيت بہ ملن ٿا.

ارڙهين صديءَ جو زمانو يا ڪلهوڙن جو دور سنڌ جي علمي ادبي تاريخ جو سونهري دور ڇيو ويو آهي. جنهن ۾ تمام گهڻا عالم ۽ عارف ٿي گذريا آهن ۽ هن سلسلي ۾ گهڻو مواد لکت ۾ موجود اهي. اهو ساڳيو عرصو تصوف جي تصنيفات جي حوالي سان پڻ تمام شاهوڪار آهي. صوفيانہ شاعريءَ جي حوالي سان جتي شاهہ لطيف جي شاعري يعني رسالو عوام توڙي خواص ۾ يڪسان مقبوليت رکي ٿو. اُتي خواجہ صاحب جا چوراسي عارفانہ بيت خالص معنوي لحاظ کان معرفت جا املهہ ماڻڪ آهن. بلڪ خالص علمي انداز ۾ چيل اهن بيت عام طور سمجهڻ ۾ مشڪل آهن. اهوئي سبب آهي جو شيخ عبدالرحيم گرهوڙيءَ جهڙي صوفي عالم جيڪو خواجہ صاحب جو وڏي عمر ۾ اچي عقيدتمند ٿيو هو. تنهن انهن بيتن جي عربيءَ ۾ شرح لکي هئي ۽ ان تي 'نڪات الصوفيہ' جو نالو ڏنو هو. اُها بہ حقيقت آهي تہ انهن بيتن جي خبر بہ شايد رڳو گرهوڙي صاحب کي هئي جو اُهي بيت سندس شاعريءَ سان گڏ ملن ٿا.

بهرحال ڊاڪٽر دائود پوٽي جي تحقيق سان 1939ع ۾ پهريون ڀيرو " شرح ابيات سنڌي" جو اختصار بيتن سميت منظر عام تي ايو. ليڪن اها حقيقت آهي تہ اهو "نڪات الصوفيہ" جو مڪمل ترجمو نہ هو اسان سنڌ ۾ تصوف جي فڪري تاريخ ۾ ان ڪتاب جي اهميت کي محسوس ڪندي مڪمل ترجمي تحقيق ۽ بيتن جي نثري سمجهاڻي ۽ عربي متن جي مڪمل عڪس سان سنڌالاجي طرفان 2008ع ۾ شايع ڪرايو.

جيئن تہ وقت گذرڻ سان گڏ محسوس ٿيو تہ اهو ڪتاب ضخيم هو ۽ ان ۾ مڪمل شرح شامل هئي عام پڙهندڙن تائين پهچي نہ سگهيو. هوڏانهن هن کان اڳ اسان شيخ عبدالرحيم گرهوڙيءَ جي ڪلام جو پڻ انتخاب ڪري سولي سمجهاڻيءَ سان سنڌيڪا طرفان سال 2013ع ۾ شايع ڪرايو هو انڪري اها ضرورت محسوس ڪئي وئي تہ خواجہ صاحب جي شاعري جيڪا نصاب جو حصو پڻ آهي. ان کي نئين سر سولي سمجهاڻيءَ سان شايع ڪيو وڃي.

سنڌيڪا جي علم دوست مالڪ محترم نور احمد ميمڻ هن ڪتاب کي پنهنجي

اداري طرفان شايع ڪرڻ جو وڏي خوشيءَ سان اهتمام ڪيو، جنهن لاءِ آءٌ سندس شڪر گذار آهيان. اميد تہ سنڌ جا نوجوان ۽ علمي حلقا هن ڪوشش جي قدرداني ڪندا.

اسلام آباد — ڊاڪٽر عبدالغفار سومرو
14 1 گسٽ 2016ع
10 ذو القعد 1417هہ

سوانح حيات

سلطان الاولياء خواجه محمد زمان لواريءَ وارو

سنڌ جي عظيم عارف ۽ روحاني پيشوا سلطان الاولياء خواجه محمد زمان جي ولادت 21 رمضان المبارڪ 1125هه مطابق 1713ع تي شيخ عبداللطيف جي گهر ۾ ٿي ۽ اها جڳهه موجوده لُواري شريف کان ڀه ميل ڏکڻ طرف هئي. سندن نسب پهرين خليفي حضرت ابوبڪر صديق رضي الله عنه عنه سان وڃي ملي ٿو. "لطيفي التحقيق" موجب سندن وڏا عباسي خليفي جي دور ۾ سال 170هه مطابق 766ع ڌاري عربستان کان هجرت ڪري سنڌ ۾ آيا ۽ ٺٽي جي پرسان سڪونت اختيار ڪيائون. چون ٿا تہ سومرن جي آخري دور ۾ حالتن جي ناسازگار هجڻ سبب هي خاندان سنڌ ڇڏي ڪڇ طرف هجرت ڪري ويو. ليڪن ساڳئي خاندان مان شيخ عبداللطيف وڏو سال 910هه مطابق 1504ع تي موٽي سنڌ آيو.

مستند روايت موجب هن خاندان جو پهريائين سهروردي سلسلو هو، ليڪن سلطان الاولياء خواجه محمد زمان جو والد شيخ حاجي عبداللطيف مخدوم آدم نقشبندي ٺٽويءَ جي پٽ شيخ فيض الله جي هٿ تي بيعت ڪري نقشبندي سلسلي ۾ داخل ٿيو.

خواجه محمد زمان جي تعليم ۽ تربيت ٺٽي ۾ ٿي ۽ سندس استادن ۾ نمايان نالو شيخ محمد صادق نقشبندي جو آهي، جيڪو پنهنجي وقت جو وڏو عالم فاضل شخص هو. ۽ مخدوم آدم نقشبنديءَ جي پٽ محمد اشرف جو نياٽو هو. اهو ساڳيو محمد صادق نقشبندي شاهه عبداللطيف ڀٽائي جو وڏو معتقد هو.

خواجه محمد زمان نوجوانيءَ ۾ هو تہ شيخ محمد عرف خواجه ابوالمساڪين جيڪو مخدوم آدم نقشبنديءَ جو پوٽو ۽ سنڌ ۾ نقشبندي طريقي جو اڳواڻ هو. ان جي بابرڪت صحبت هيٺ نقشبندي طريقي ۾ داخل ٿيو. ڪجهه وقت ڪانپوءِ خواجه ابوالمساڪين نوجوان خواجه محمد زمان کي پنهنجي خانداني مسند حوالي ڪري پاڻ حرمين جي زيارت لاءِ روانو ٿيو چون ٿا تہ ان وقت خواجه محمد زمان جي عمر فقط چوويهه سال هئي. خواجه ابوالمساڪين حرمين ۾ رهائش دوران، خواجه محمد زمان ڏانهن خط لکي سندس رهنمائي ڪندو رهيو. اهي خط فردوس العارفين ۾ موجود آهن. جيڪو خواجه محمد زمان جي هڪ معتقد مير بلوچ خان 1201هه يعني پنهنجي مرشد جي وفات کان رڳو ٻارهن سال پوءِ مرتب ڪيو.

’فردوس العارفين‘ جي لکڻ موجب ٻن سال بعد خواجہ ابوالمساکين موٽي ٺٽي آيو، پر ڪجھہ وقت کان پوءِ اهل عيال سميت هميشہ لاءِ حرمين شريفين روانو ٿيو. جتي 9 ذوالحج 1149ھہ ۾ وفات ڪيائين ۽ کيس جنت المعليٰ ۾ دفن ڪيو ويو.

فردوس العارفين واري لکيو آهي تہ خواجہ محمد زمان کي پنهنجي دستخط سان خلافت ۽ ارشاد ڪرڻ جي اجازت هن ريت لکي ڏنائين:

” لما کان الاخ فی الله محمد زمان سلك فی الارادة وصحب مع المسکين صحبة کثيرة اجزته لتعليم الطريقة بشرط الاستقامة علی الشريعة والطريقة۔ “

[ترجمو: جيئن تہ الله جي راهہ ۾ ڀاءُ محمد زمان مريديءَ جي لڙهيءَ ۾ شامل ٿيو آهي ۽ هن مسڪين جي صحبت ۾ گهڻو وقت گهاريو اٿس. انهيءَ ڪري کيس طريقت جي تعليم جي اجازت ڏنم ۽ انهيءَ شرط سان تہ شريعت ۽ طريقت تي محڪم رهندو.]

فردوس العارفين ۾ خواجہ ابوالمساکين جا حرمين شريفين مان لکيل پنج خط موجود آهن، هڪ خط ۾ خواجہ محمد زمان سان محبت جو اظهار ڪندي لکن ٿا:

” الله سندس خواهشون پوريون ڪري طريقت جا ڀاءُ سهڻي راهہ جا رفيق صاحب ڪمال ميان محمد زمان ڪيترو عرصو ٿي ويو آهي ۽ ڪيتري وٿي پئجي وئي آهي جو هن نيڪ عادتن واري دوست جي طرفان ڪا خبر نہ ملي آهي ظاهر آهي تہ جدائي ۽ بي رخي اختيار ڪئي اٿائين.

هر کہ عاشق شد اگرچہ نازنین عالم است
ناز کی راست آید بار می باید کشید

“معنيٰ : جيڪو عاشق ٿئي ٿو پوءِ توڙي جو سڄي جهان ۾ اهو ناز وارو آهي. هن کي نازڪ ٿيڻ نہ گهرجي، بلڪ هن کي بار کڻڻو پوندو.”

هيءُ درويش توهان جي باري ۾ سوچي رهيو هو تہ ڪي معاملا جيڪي بنده نوازي سبب هن بيڪار بدڪردار متعلق آهن. توهان کي ٻڌائي ڇڏي ها، توهان جي ڪناره ڪشي هرگز نٿي سونهين ڇو تہ اهو سنو سنوڻ ڪونہ ٿيو پر چوندا آهن:

هر کس مصلحت خویش نکو میداند

معنيٰ هر ڪو پنهنجي مصلحت بهتر ڄاڻي ٿو.

مطلب ته جيئن چيو اٿن:

اندکے پیش تو گفتم غم دل ترسیدم

کہ دل آزردہ شوی درنہ سخن بسیار است

معنيٰ تنهنجي آڏو ٿورڙو دل جو غم بيان ڪيو اٿم. پئو اٿم ته ڪٿي تنهنجي دل کي رنج نه رسي، نه ته ڳالهيون گهڻيون آهن.

چئي نٿو سگهجي ته خواجه ابوالمساڪين جي حرمين شريفين مستقل هجرت ڪانپوءِ سلطان الاولياء خواجه محمد زمان نٿي ۾ ڪيترو وقت ترسيو. چو ته فردوس العارفين جي روايت موجب نٽي ۾ سندن ڪيترا حاسد پيدا ٿي چڪا هئا جن ۾ نٽي جا ڪي اثر و رسوخ وارا مشائخ يا درگاهن وارا ڏانهن خلق جي رجوعات ڏسي حسد واري روش اختيار ڪئي هئي بهرحال ايترو پڪ سان چئي سگهجي ٿو ته اڃا سندن والد حال حيات هو جو نٽو ڇڏي اچي پنهنجو اصلوڪو اباڻو ماڳ لُواري شريف وسايائون. جتي سندن والد 1149 هه ۾ وفات ڪئي.

پر چون ٿا ته ڪجهه عرصي بعد ان ماڳ جو پاڻي کارو ٿي ويو جنهنڪري ڪجهه فاصلي تي نئون ڳوٺ اچي ٻڌايائون ۽ ان جو نالو به لواري رکيائون. نئين لواري شريف کي آباد ڪرڻ جو سال 1150هه مطابق 1737ع ٻڌايو وڃي ٿو.

لواري شريف ۾ رهائش دوران اڪثر پاڻ استغراق ۽ محويت مجاهدي ۽ مراقبي جي ڪيفيت ۾ گذاريندا هئا. اهوئي زمانو هو جڏهن خلق جي رجوعات ۾ پڻ اضافو ٿيڻ لڳو ۽ سندن نالو سنڌ کان ٻاهر خاص طور ڪچ ڀڄ جي ايراضي تائين پهتو.

مير علي شير قانع سنڌ جو مشهور مورخ ۽ خواجه محمد زمان جو همعصر پنهنجي مشهور تصنيف تحفة الڪرام جيڪو هن 1180هه ڌاري لکڻ شروع ڪيو ان ۾ لکي ٿو ته:

"ميان محمد زمان اڄ ڪالهه جو مرشد ۽ ميان ابوالقاسم ۽ ميان محمد نقشبندي (ابوالمساڪين) جي مريدن مان آهي ڏاڍو هدايت وارو آهي. نقشبندي

سلسلي جي مرين جو مرجع ۽ وڏين ڪرامتن جو صاحب آهي. هن وقت بدين جي ويجهو لواري جي ڳوٺ ۾ رهي ٿو. هڪ دنيا ڪي فيض جي درياهہ مان سيراب ڪري رهيو آهي. گهڻن ماڻهن جو اعتقاد آهي تہ هن وقت سندس وجود بينظير آهي. ڪنهن بہ پيدائش نہ هوندي وٽس عام مهمان خانو هلي ٿو. عجب هي آهي تہ هڪ ٽولو حقيقت کي سمجهڻ کان سواءِ رڳو ظاهر تي مٿس طعنہ زني ۾ مشغول آهي. هنن ڏينهن ۾ الاهيءَ قضا کي پهتو آهي يعني سن 1188هہ جي پڇاڙيءَ ۾ گذاري ويو آهي."

جيئن مير علي شير قانع لکيو آهي تيئن لواري شريف ۾ اقامت کان پوءِ خواجہ محمد زمان جي روحاني فيض جو چرچو گهڻو ڦهلي ويو انهيءَ زماني ۾ سندس جهڙو ارشاد جو صاحب سنڌ ۾ ڪونہ هو. گهڻي ئي بزرگ سندس خدمت ۾ فيض جي طلب لاءِ حاضر ٿيا.

ڊاڪٽر گربخشاڻي جي لکڻ موجب سنڌ ۾ حڪمران ميان غلام شاهہ ڪلهوڙو جيڪو 1170 هہ ۾ سنڌ جو حڪمران ٿيو ۽ اڳي ئي اهڙن برگزيده شخصيتن جو قدردان هو سو پڻ سندن ڏانهن متوجہ ٿيو ۽ کين جاگير ڏيڻ جي آڇ ڪيائين جيڪا پاڻ قبول نہ ڪيائون. ميان غلام شاهہ جي 1186هہ ۾ وفات کان پوءِ ميان سرفراز پاڻ وڏي عقيدت ظاهر ڪئي جو سنڌ جي حڪمراني حاصل ڪرڻ لاءِ هڪ دفعو دعا واسطي حاضر ٿيو هو.

مشهور روايت موجب جنهن ڏانهن فردوس العارفين جي مصنف مير بلوچ خان پڻ اشارو ڪيو آهي تہ شاهہ عبداللطيف ڀٽائي هڪ دفعي لواري شريف آيو جتي خواجہ محمد زمان سان ملاقات ڪيائين البتہ شاهہ عبداللطيف ۽ خواجہ صاحب وچ ۾ جيڪي بيت نقل ڪيا وڃن ٿا. اهي مرغوب الاحباب واري ڏنا آهن.ياد رهي تہ اهو پويون تذڪرو سال 1262هہ ۾ مرتب ڪيو ويو. سڀ کان پهريائين ان ملاقات جو ذڪر ڊاڪٽر گربخشاڻي لواري جا لال ۾ ڏنو ان کان پوءِ علامہ دائودپوٽي پڻ ابيات سنڌي ۾ اهي بيت نقل ڪيا آهن ۽ اهو پڻ لکيو اٿس تہ شاهہ عبداللطيف ان ملاقات کانپوءِ خواجہ صاحب جي شان ۾ هي بيت پڙهندو هو:

سي مون ڏنا ماءِ، جنين ڏنو پرينءَ کي،
تنين سندي ڪاءِ، ڪري نہ سگهان ڳالهڙي.

فردوس العارفين وارو لکي ٿو تہ خواجہ صاحب عمر جي پوين سالن ۾ خاص طور 1187ھ ۾ گهڻو بيمار رهڻ لڳا. ايتري قدر جو چوڻ لڳا تہ هاڻي اسان جي هلڻ جو وقت اچي ويو آهي. انهن ڏهاڙن ۾ ڪڏهن ڪڏهن هي بيت سندن زبان تي هوندو هو.

اوڏڻ اوڏي آءُ، توکي لاکي ڪوٺئو
تان لهي تو مٿاءُ، سندو مِٽيءَ مامرو.

آخر پاڻ ٽيهٺ ورهين جي عمر ۾ چوٿين ذوالقعد 1188ھ مطابق 1775ع ۾ ڇنڇر ڏينهن هن فاني دنيا کي ڇڏي دارالبقا ڏي راهي ٿيا. سندن وفات تي قطعہ تاريخ بابت ڪيترن شاعرن ۽ عقيدتمندن تاريخون لکيون آهن. فردوس العارفين واري سيد غلام مهتدي شاهہ لکوي جو هيٺيون قطعو ڏنو آهي.

قطب الاقطاب فرد یزدانی
نقشبند است نقش نورانی
شہ محمد زمان حبیب خدا
مرشد است و مجدد ثانی
بود مظہر ز نور ذات اللہ
آمدہ در لباس انسانی
باز خواہش ز اصل خویش نمود
زانکہ او بود نور سبحانی
ماہ ذیقعد را چہارم بود
خواست نزع لباس جسمانی
آمدہ ہاتف ز غیب پدید
گفت ای شاہ جان جانانی
ہر دو عالم شدہ است عرض بتو
کن قبول از یکی کہ بہ دانی
گفت او را جواب و ہم تاریخ

به ز ہذا اصل عریانی

۱۱۸۸ھ

مہتدی سائل است بر در تو
از حصول مقام عرفانی

هڪ ٻئي تاريخ نظر علي مرغوب الاحباب واري لکي آهي جنهن جا آخري ٽي بيت هن ريت آهن.

بوقت چاشت چہارم ماہ ذیقعد
ازیں دار فانی شد انتقالش
ندائے خلوت ما باحق آمدہ

۱۱۸۸ھ

چو مے نوشت تاریخ وصالش
علی کو خاک بوس درگہے او است
نظر باشد کند روزی بہ حالش

ڪجھ ٻيون تاريخون هن ريت آهن:

وَرضي لہ قولا

1188ھ

محمد زمان شيخ قطب الله

1188ھ

اهڙي طرح ٻين ڪيترن شاعرن ۽ عالمن تاريخون لکيون آهن. جيڪي طوالت سبب پيش نہ ٿيون ڪجن.

سلطان الاولياء خواجہ محمد زمان جا فيض يافتہ خليفا ۽ مريد گهڻائي ٿيا پر انهن مان هيٺيان زياده مشهور آهن:

1.شيخ عبدالرحيم گرهوڙي

2.شيخ حاجي ابوطالب اگهمي

3.شيخ حاجي محمد صالح ڪڙائي

4. خواجہ حافظ هدايت الله

5.خواجہ قاضي احمد دمائي

جن جو تفصيلوار احوال فردوس العارفين، جواهرالبدائع، مرغوب الاحباب، آئينہ اولياء ۽ سچڻ ڏنو جن ۾ ڏسي سگهجي ٿو.

فردوس العارفين جي مصنف مير بلوچ خان متعلق هتي ايترو ٻڌائڻ ضروري آهي تہ هو اصل ۾ ميان غلام شاھ ڪلهوڙي جي دربار سان وابستہ هو جتي هن سلطان الاولياء خواجہ محمد زمان جي روحاني فيض جي هاڪ ٻُڌي آخر سال1182ھ ۾ يعني خواجہ صاحب جي وفات کان ڇهہ سال اڳ لواري شريف ۾ اچي دست بيعت مريد ٿيو. هن واقعي کي فردوس العارفين ۾ هو وڏي محبت جي ۾ پيش ڪري ٿو.جنهن مان سندس عقيدت جو اظهار ٿئي ٿو.مير بلوچ صاحب طرز اديب ۽ فارسي شاعري ۽ عربي ۾ دسترس رکندڙ هو. جنهن جو اظهار هن پنهنجي علمي انداز واري تحرير ۾ ڪيو آهي جنهن ۾ هن عطار، رومي، حافظ، جاميءَ ۽ ٻين فارسي شاعرن جا شعر نهايت برمهل انداز ۾ آندا آهن.هو لکي ٿو تہ انهيءَ ڪتاب لکڻ وقت هن اهو احوال حافظ هدايت الله جيڪو خواجہ محمد زمان جو پراڻو مريد هو ان کان پُڇي لکيو آهي. ان کان علاوه هو خواجہ گل محمد کان پڻ ڪيتريون روايتون نقل ڪري ٿو جن کي ڪتاب ۾ آڻي ٿو.مطلب تہ اوائلي تذڪري جي حيثيت ۾ اهو گهڻي حد تائين معتبر ماخذ آهي. هو خواجہ گل محمد ۽ ان جي ڪتاب الورد المحمدي مان بہ استفادو ڪري ٿو.هو ٻين نقشبندي بزرگن جي تحريرن کان علاوه مڪتوبات امام ربانيءَ جا حوالا پڻ آڻي ٿو.

سلطان الاولياء جي رحلت کان پوءِ خواجہ گل محمد گادي نشين ٿيو جنهن جي عمر ان وقت فقط يارهن سال هئي يعني هو 1177ھ ۾ ڄائو هو.شيخ عبدالرحيم گرهوڙيءَ سڀ کان پهريائين سندس بيعت ڪئي ۽ پورو هڪ سال سندس خدمت ۾ لواري شريف ۾ ترسي پيو غالبا انهيءَ عرصي دوران گرهوڙي صاحب ابيات سنڌي ، فتح الفضل ۽ رسالہ ڪل نما تصنيف ڪيا.

خواجہ محمد زمان جو فڪرِ عرفان

اها مڃيل حقيقت آهي تہ خواجہ محمد زمان نقشبندي طريقي جو بزرگ آهي، جيڪو پنجن واسطن سان مجدد الف ثانيءَ جو مريد بڻجي ٿو. اسلامي تصوف جي تاريخ ۾ ان خاص اهميت وارو آهي جو هن تصوف جي عام روايتي نظريي وحدت الوجود يا توحيد وجوديءَ جي مقابلي ۾ وحدت الشهود يا توحيد شهوديءَ جو نظريو پيش ڪيو. پر جيئن اڳ ۾ وضاحت ڪئي وئي تہ هن وحدت الوجود کي رد نہ ڪيو پر ايترو چيائين تہ وحدت الوجود سالڪ جي ابتدائي ۽ سڪر واري حالت آهي. ليڪن ان کان مٿي وحدت الشهود آهي جيڪا صحو جي حالت آهي چو تہ ان ۾ سالڪ خالق ۽ مخلوق ، رب ۽ ٻانهي جي وچ ۾ صحيح انداز ۾ تفريق يا شناخت ڪري سگهي ٿو. هن اهو بہ چيو تہ وحدت الوجود " حال"جي ڪيفيت آهي يعني اها دائمي نہ آهي، جڏهن تہ وحدت الشهود "مقام"آهي ۽ اهو دائمي نوعيت جو آهي. امام ربانيءَ پنهنجو اهو فڪر نهايت موثر دليلن ۽ سمجهاڻيءَ سان مڪتوبات ۾ پيش ڪيو آهي.

هڪ لحاظ سان اها حقيقت آهي تہ امام رباني جي مجدد واري شخصيت ۽ حيثيت ۽ سندس مڪتوبات ۾ اختيار ڪيل علمي طرز استدلال گهڻي حد تائين مستقبل ۾ پڻ نقشبندي سلسلي جي فڪر جي مقابلي ۾ شهودي فڪر کي ترجيح ڏيڻ لڳا. اها بہ حقيقت آهي تہ وجودي فڪر نقشبندين ۾ امام ربانيءَ کان الڳ بہ موجود هو ۽ ڪانئس پوءِ ڪن نقشبندي بزرگن وٽ نظر اچي ٿو. هن سلسلي ۾ خود امام ربانيءَ جي مرشد خواجہ باقي بالله جو لاڙو وحدت الجود جي طرف هو. ايتري قدر جو سندس وجودي رنگ ۾ چيل چند رباعين جي شرح امام ربانيءَ کي ڪرڻي پئي.

نقشبندي سلسلي جو ٻيو وڏو بزرگ خواجہ محمد پارسا (وفات 822ـ 1489) هو. جنهن وري ابن عربيءَ جي مشهور تصنيف فصوص الحڪم جي شرح لکي آهي ۽ ان ڪانسواءِ سندس رسالہ قدسيہ ۾ پڻ وجودي فڪر جهلڪي ٿو. اهڙي طرح يعقوب چرخي (وفات 851ـ 1447) جيڪو بهاءُ الدين نقشبند (وفات 791ـ 1390) کان

فيض يافته هو. تنهن پنهنجي تفسير چرخي ۾ به اهوئي انداز اختيار ڪيو آهي. نائين صدي هجريءَ ۾ مولانا جاميءَ جو مرشد خواجه عبيدالله احرار (وفات 895 ـ 1489) جو پڻ اهوئي طرز فڪر آهي. ليڪن نقشبندين جي پوري تاريخ ۾ مولانا جاميءَ (وفات 898 ـ 1492) وجودي فڪر جو وڏي ۾ وڏو نمائندو آهي. جنهن نقد النصوص في شرح فصوص الحڪم جي شرح عربي ۽ فارسيءَ ۾ ۽ ان کان علاوه فارسي نثر ۽ نظم ۾ لوائح جهڙو مختصر رسالو لکي. ابن عربي ۽ وجودي فڪر کي هر دلعزيز بنائي ڇڏيو. اهڙي طرح امام ربانيءَ کان پوءِ شاه ولي الله دهلوي (وفات 1176 ـ 1762) آهي جيڪو پاڻ چشتي، قادري ۽ نقشبندي سلسلن ۾ بيعت هو. ۽ جنهن جي وڏن جي طريقت جو سلسلو آدم بنوريءَ سان ملي ٿو. جيڪو وري امام ربانيءَ جو وڏو خليفو هو. شاه ولي الله مڪتوبات مدني ۾ وحدت الوجود ۽ وحدت الشهود جي باري ۾ حتمي راءِ قائم ڪندي چيو هو ته ٻنهي ۾ حقيقت کان وڌيڪ لفظي اختلاف آهي. بهرحال سيني وجودي توڙي شهودي حضرات ۾ مشترڪ ڳالهه هيءَ آهي ته سيئي مولانا روميءَ جي مثنوي کي سند سمجهي ان مان اشعار حوالي طور آڻن ٿا. دراصل مثنوي رومي جي اها جامعيت ئي آهي جو سيئي مڪتب فڪر منجهائنس يڪسان طور مستفيد ٿين ٿا ۽ اها ئي ڳالهه مثنويءَ کي هر دور ۾ هر قسم جي صوفين ۾ مقبول بنائي ٿي.

سلطان الاولياء پنهنجي وقت جي هڪ وڏي علمي شخصيت هيو جنهن جو وڏي ۾ وڏو ثبوت سندس هي چوراسي بيت آهن. ليڪن ان کان علاوه تازو ڊاڪٽر بلوچ جي تحقيق جي نتيجي ۾ ملفوضات ۾ ارڙهين صديءَ جي عالمن ۽ مشاهيرن جا جيڪي خط منظر عام تي آيا آهن. انهن ۾ هڪ خط خواجه صاحب جو آهي جيڪو عالمانه انداز تحرير جو بي مثال نمونو پيش ڪري ٿو.

خواجه محمد زمان صاحب لاءِ پڪ سان چئي سگهجي ٿو ته هو اسلامي تصوف جي اعليٰ علمي روايت ۽ فارسي زبان ۾ تصوف جي شاعرانه روايت کان چڱي ريت باخبر هو. هو مڪتوبات امام رباني مان به گهڻو مستفيض ڏسجي ٿو. ته مثنوي رومي جو به دلداده آهي گرهوڙي فتح الفضل ۾ واضح طور لکيو آهي ته سلطان الاولياء ڪڏهن ڪڏهن مثنوي مان بيت پڙهندا هئا.

هڪ دفعي مثنويءَ جو هي بيت پڙهيائون :

گفتگوئے عاشقاں درکار رب

جوشش عشق است نے ترک ادب

معنيٰ خدا جي معاملي ۾ عاشقن جي گفتگو عشق جي جوش سبب آهي ان جو مطلب ادب کي ترڪ ڪرڻ هرگز ناهي.

ٻئي دفعي وري هي بيت پڙهيائون:

صد هزاراں کیمیا حق آفرید

کیمیائے ہمچو صبر کس ندید

معنيٰ حق تعاليٰ لکين ڪيميا پيدا ڪئي آهي، پر صبر جهڙي ڪيميا ڪنهن نہ ڏٺي

هڪ موقعي تي حافظ شيرازيءَ جو هي بيت پڙهيائون:

گوئے توفیق سعادت درمیاں فگند اند

کس بمیداں در نمی آمد سواراں را چہ شد

معنيٰ سياڳ جي توفيق وارو ڪينهون وچ ۾ اڇليو اٿن ڪوبہ ميدان ۾ نٿو اچي. سوارن يعني عاشقن کي الائجي ڇا ٿيو آهي.

اهڙي طرح مثنوي کان علاوه ديوان حافظ مان بہ اڪثر شعر پڙهندا هئا جيئن فردوس العارفين مان معلوم ٿئي ٿو. بهرحال خواجہ محمد زمان جي فڪر تي وڏ ۾ وڏ اثر مثنوي روميءَ جو نظر اچي ٿو. هيٺيان بيت مثنويءَ جي اثر تحت ئي سرجيل لڳن ٿا:

پڇين جان ٻروچ، تان پاسي ڪر پرهيز کي،

جنين ڏٺو هوت، تن دين سيئي دور ڪيا.

هن بيت جي پس منظر منظر ۾ مولانا روميءَ جو هي بيت آهي:

مذہب عشق از ہمہ دینہا جدا است

عاشقاں راملت و مذہب خدا است

معنيٰ عشق جو مذهب ٻين مڙني مذهبن کان نيارو آهي، عاشقن جو دين مذهب سڀ ڪجهہ خدا آهي.

يا هي بيت ڏسو

صوفين صاف ڪئو، ڏوئي ورق وجود جو
تڏهن تن ٿئو جيئري پسڻ پرينءَ جو

مثنوي روميءَ ۾ انهي مطل جا ڪيترا شعر آهن. پر هي هيٺيون بيت ڏسو:

خويش را صافي کن از اوصاف خود
تابه بيني ذات پاک صاف خود

معنيٰ پاڻ کي پاڻيئي جي ڳالهين کان آجو ڪر ته ذات پاڪ کي پاڻ ۾ ڏسي سگهين.

صوفين وٽ عشق ۽ عقل جي ڀيٽ عام آهي. سلطان الاولياء جو بيت آهي

اوڏيون جي عشق کي عقل ان ڪناءِ
عقل سودو آڇ ڪري عشق ڏر فرماءِ
عشق اُهي ئي ڊاهـِ عقل جي اَڏَ ڪري.

مثنوي روميءَ ۾ عشق ۽ عقل تي ڪيترا ڀيرا بحث ٿيل آهي هڪ هنڌ چوي ٿو:

لا ابالي عشق باشد نے خرد
عقل آں جويد کز آں سودے برد

(معنيٰ اهو عشق آهي جنهن کي ڪو پئو پولو ڪونهي ۽ نه عقل! عقل ته هميشه نفعي کي طلب ۾ رهي ٿو.)

مثنوي جو هڪ بيت هن ريت آهي. :

ترس موئے نيست اندر پيش عشق
جمله قربانند اندر کيش عشق

(معنيٰ عشق وارن کي وار برابر به ڀئو ڪونهي بلڪ عشق جي راهه ۾ سڀ ڪجهه قربان ڪن ٿا)

اهڙي طرح صورت ۽ معني عدم ۽ هستي مڪان ۽ لامڪان، جوهر ۽ عرض، جزءِ ڪُل، آئينه ۽ حقيقت، عارف ۽ عاشق، ذات ۽ صفات، ميثاق ۽ الست يا حيات ۽ موت، اُهي سڀ مثنوي روميءَ جا خاص موضوع آهن. جن جو پڙاڏو سلطان الاولياء جي

چوراسي بيتن ۾ ملي ٿو.

مثنوي روميءَ ۾ عارف ۽ زاهد جي ڀيٽ ڪيل آهي ته عارف جي ڪهڙي منزل آهي ۽ عابد يا زاهد ڇا ٿو چاهي؟

سیر عارف ہر دمے تا تخت شاہ
سیر زاہد ہر مہے یک روزہ راہ

(معنيٰ عارف جو سير هر گهڙي بادشاهه (حقيقي) جي تخت تائين رسائي آهي. زاهد جو سير هر مهيني ۾ هڪ ڏينهن جي برابر آهي)

خواجه صاحب جو بيت آهي:

عابد زاهد اوريان عارف عين مگن
هو روادار رکت جا، هي هٿان هٿ گهرن،
ساعت سال چون، پسڻ ڏاران پرينءَ جي

مٿين بيت ۾ اهو خيال ته عارف ۽ عاشق کي نقد پلئه پوي ٿو ۽ هو رکت يا اوڏر جا قائل نه آهن مثنويءَ جي هيٺين بيت مان ورتل آهي:

زانکہ عاشق در دم نقد است مست
لا جرم از کفر و ایماں برتر است

(معنيٰ ڇاڪاڻ ته عاسق نقد (محبوب جو مشاهدو) ماڻڻ ۾ مست آهي تنهنڪري هو لازمي طور ڪفر ۽ ايمان کان مٿي آهي)

اهو خيال مولانا رومي مثنوي جي پهرين دفتر ۾ حضرت موسيٰ عليه السلام ۽ ڌنار جي آکانيءَ ۾ پيش ڪيو آهي جتي هو چوي ٿو:

کفر تو دین ست و دینت نور جان
ایمنی وز تو جہاں در امان

(معنيٰ : تنهنجو ڪفر دين برابر آهي ۽ تنهنجو دين روح جي روشني آهي تون ڇٽل روح آهين بلڪ هي جهان تنهنجي ڪري امن ۾ آهي)

کفر و ایماں نیست آں جائے کہ اوست
زانکہ او مغز است و ایں دو رنگ و پوست

(معنيٰ ڪفر ۽ ايمان اتي ناهن جنهن جاءِ تي هو پاڻ آهي ڇو ته هو پاڻ مغز

يعني اصل آهي ۽ هي ٻئي ان جي ڪل ۾ رنگ وانگر آهن)

اهڙي طرح مثنويءَ جو هي بيت ڏسو:

چيست معراج فلک اين نيستی
عاشقاں را مذہب و دیں نيستی
هیچ کس را تا نگردد او فنا
نیست ره در بارگاه کبریا

(معنيٰ: جيسيتائين ڪو (سالڪ) فنا نہ ٿيو آهي. ايسيتائين هو خدا جي درگاه جو رستو نہ لهندو آسمانن جو معراج ڇا آهي؟ اها بہ فنائيت يا نيستي آهي)

مطلب تہ عاشقن جو دين مذهب نيستي آهي هاڻي خواجہ صاحب جو هي بيت ملاحظہ ڪريو:

جڏهن ڪير لڌوءِ تڏهن لڌوءِ سُپرين،
جانسين لهين ڪين ڪي، تانسين هوت نہ هوءِ،
’ان ربي عليٰ صراط مستقيم‘ رندن راه اهوءِ،
ڪلمو تت ڪفر ٿئو هوت جتهم هوءِ،
نفي ۽ اثبات کان پرين پاڪيزوءِ
لالن سندي لوءِ، تر تنافض ناهہ ڪو.

عاشقن جي اصل منزل علم يعني ڪين آهي ۽ انهن جو وجود يعني هجڻ سان ڪو واسطو ناهي. هو هر خوف ۽ اميد کان پري آهن. خواجہ صاحب جي هيٺين بيت ۾ اهو خيال نهايت بليغ انداز ۾ سمايل آهي.

عدم اوتارون نامرادي سمرو
ڪفر ۽ اسلام کان لنگهي هوت لڌون
ڇڏي خوف اميد کي سجڻ صحي ڏٺون
رضا راحت سندون، موران مڱن نہ ڪي پيو

مثنويءَ ۾ عدم ۽ وجود جي نسبت ڪيترا شعر آهن. پر هيٺيان بہ بيت ملاحظ ڪريو:

عاشقاں اندر خیر زوند

چوں عدم یک رنگ و عکس واحدند

(معنيٰ: عاشقن عدم ۾ پنهنجا خيما کوڙيا آهن. هو پاڻ عدم وانگر هڪ رنگ وارا ۽ هڪ روح وارا آهن)

ٻيو بيت آهي:

عاشقاں را کا نبود با وجود

عاشقاں را ہست بہ سرمایہ سود

(معنيٰ: عاشقن جو وجود يا هئڻ سان ڪو واسطو ناهي. عاشقن واسطي بغير موڙيءَ جي نفعو آهي.)

عاشق ڪفر ۽ ايمان کان گذري محبوب سان ڪيئن ٿا ملي سگهن؟ ان جي سمجهاڻي روميءَ هن ريت ڏني آهي:

کفر و ایماں ہر دو خود دربان اوست

کوست مغز و کفر و دیں اورا دو پوست

(معنيٰ: ڪفر ۽ ايمان اهي ٻئي پاڻ ان جا دربان آهن ڇو ته اهو پاڻ مغز يا اصل آهي ۽ ڪفر ۽ دين ٻئي ان جي کلن وانگر آهن)

" موتوا قبل ان تموتوا"(يعني مرڻ کان اڳ مرڻ)

صوفيانه شاعريءَ جو هر دور ۾ اهم موضوع رهيو آهي طبعي موت انساني خواهشن جي خاتمي جو نالو آهي انکري صوفين وٽ مرڻ کان اڳ مرڻ جو مطلب آهي ته طبعي موت کان يعني جيئري هوندي هر قسم جي خواهشن کي ترڪ ڪرڻ انهيءَ کي صوفين جي اصطلاح ۾ " مرڻ کان اڳ مرڻ" ڪوٺيوويو آهي. بلڪ ان کي دائمي حياتيءَ سان تعبير ڪيو ويو آهي.

ليڪن " موتو قبل ان تموتوا" يا موت ۾ حياتي آهي. روميءَ جو سڀ کان وڌيڪ پسنديده موضوع آهي ۽ انهيءَ خيال کي ڪيترن نمونن ۾ پيش ڪيو آهي. ابن منصور حلاج جي باري ۾ هو خود ابن منصور جا هي ابيات پيش ڪري ٿو:

اقتدون اقتدعون يا ثقات

ان في قتلي حياتا يا ميات

(معنيٰ: مون کي ماريو مون کي ماريو ۽ منهنجا سڄڻ! بيشڪ منهنجي مرڻ ۾ جيئڻ ئي جيئڻ آهي.)

انهيءَ مرڻ جي باري ۾ هو وڏيڪ چوي ٿو:

گر بریزد خون آں دوست زد
پائے کوہاں جان بر افشانم برد

آزمودم در مرگ من زندگی است
چوں رہم زیں زندگی پابندگی است

(معنيٰ : منهنجو تجربو آهي تہ موت ۾ زندگي آهي. جيئن ئي هن زندگيءَ مان ڇوٽڪارو ملندو تہ پوءِ اها دائمي يا هميشہ واري زندگي آهي.)

هاڻي سلطان الاولياء جا هي بيت ملاحظ ڪريو:

جي محبت منجهہ مئاءِ، سي مور نہ مون ڪڏهہ،
" من قتلت ہُ فانا ديت ہ، وڏي ملهہ وئاءِ
ان الدين عند الله الاسلام وجي موت وهاءِ
موتان اڳي ماءِ، آڳاهون اسلام ٿئو

يا وري سندس هي بيت ڏسو:

مچڙ مڙين ماءِ، ڪتاريا قرب جي
جي ان ڪات ڪناءِ، سي جان ڪيتائين جيئرا

هن سلسلي جو هڪ ٻيو بيت هن ريت آهي:

پريان جي جي پچار ۾، اچي جن آرام
دنيا تن کي دام، پچن موسم موت جي.

يا وري هي بيت ڏسو:

جڏهن جيئڻ ٿئوءِ، پر گُندر پرڏيهہ ۾،
تڏهن مريد ماڪيان مٺي موت جي.

(صوفين وٽ ٻي عام تشبيهہ دل جي آئيني کي صاف ڪرڻ آهي ڇو تہ ائين ڪرڻ سان ئي يار جو ديدار نصيب ٿئي ٿو هن سلسلي ۾ خواجہ محمد زمان جا

هيٺيان بيت ملاحظ ڪريو:

ويهه م وساري پُڇا ڪر م پنڌ جي
ڪٿي آمري، صاف ڪر ته ڪم ٿئي

يا ٻيو بيت هيئن آهي:

اندر انڌي آرسيءَ ڪي، منهن ڏانهن ڪٿ نه آهه
آرسي ڪي آهه واهيپو ويسار سين

هن بيت ۾ ان آرسيءَ جي اهميت کي وڏيڪ واضح ڪري ٿو:

جنين ڏنو پاڻ، تنين ڏنو سُپرين
غلط ايءُ گمان، ته عارف پسي آرسي

هاڻي مثنويءَ جا هيٺان بيت ڏسو:

رو تو زنگار از رخ او پاک کن
بعد ازاں آں نور را ادراک کن

آئینه ات داں چرا غماز نیست
زانکه زنگار از رخش ممتاز نیست

(معنيٰ: توکي خبر آهي ته تنهنجو آئينو ڏيکاري چو نه ٿو ڏئي انهيءَ ڪري جو سندس منهن تان ڪٿ الڳ ٿيل ناهي)

ٻيو بيت ڏسو:

هر که صیقل بیش کرد او بیش دید
بیشتر آمد بروں صورت پدید

(معنيٰ: جنهن پنهنجي (آئيني) کي وڌيڪ اجرو ڪيو ان وڌيڪ ڏٺو انهيءَ تي ئي تصوير وڌيڪ چٽي نظر ايندي آهي)

يا وري هي بيت ڏسو:

آئینه دل چوں شود صافی و پاک

نقشہا بيني بروں از آب و خاک

(معنيٰ: جڏهن دل جو آئينو صاف پاڪ ٿئي ٿو. تڏهن ئي ان ۾ مٽي ۽ پاڻيءَ جي مقابلي ۾ ٻيا نقش ظاهر ٿين ٿا)

انهيءَ ساڳي معنيٰ ۾ هڪ ٻيو شعر ڏسو :

آئينہ جان نيست الا روئے يار
روئے آں يارے کہ باشد آں ديار

(معنيٰ : دل جو آئينو يار جي چهري کان سواءِ ٻيو نہ آهي. ڇو ته ان يار جو جيڪو هن ٻي جهان جو آهي)

مڪتوبات امام رباني جلد سوم جي مڪتوب 100 ۾ پڻ هينيان شعر آندل آهن. جيڪي جاميءَ جي لوائح ۾ هڪ رباعي تان ورتل آهن.

چوں جلوه آں جمال بيروں ز تو نيست
پا در دامان و سر بہ جيب اندر کش

(معنيٰ : جڏهن انهيءَ حسن جو جلوو توکان ٻاهر ناهي ته پوءِ سر جهڪاءِ ۽ پنهنجي اندر ۾ نظارو ڪر)

تصوف ۾ وري خاص طور فارسي شاعريءَ ۾ وجودي فڪر جي تشريح جي لحاظ کان محمود شبستري (وفات: 1320:720) جي گلشن راز کي هڪ خاص اهميت آهي. ڪل هڪ هزار بيتن تي مشتمل مثنويءَ ۾ هو ارڙهن سوالن جي جوابن ۾ تصوف جي بنيادي اصولن اصطلاحن جي نهايت موثر سمجهاڻي ڏئي ٿو. هو بنيادي طور وجودي فڪر جو نمائندو آهي. ‘ابيات سنڌي’ جو مطالعو ٻڌائي ٿو ته هو ڪتاب سلطان الاولياء کي پسند هو. جيئن هينين بيتن مان ظاهر ٿئي ٿو :

جانسين پسين پاڻ، تانسين مهت مڙهي
جو لٿو ايءُ گمان ت مڙهيائي مهت ٿي

گلشن راز وارو چوي ٿو:

من و تو چوں نماند درميانہ
چہ مسجد چہ کنش چہ دير خانہ

(معنيٰ: جڏهن مان ۽ تون وچ ۾ نہ رهيا ته پوءِ مسجد ڇا ته ڪليسا ڇا يا مندر

چا؟)

هڪ ٻيو شعر هيئن آهي :

ترا تا در نظر اغیار و غیر ست

اگر در مسجدی آں عین دیر است

(معنيٰ : جيڪڏهن تنهنجي نظر غير تي آهي ته پوءِ تون مسجد ۾ هوندي به مڙهيءَ ۾ آهين)

خواجه صاحب جو هڪ بيت آهي :

جت ڪيف اين، اُت سپوئي عين

وچان گم ٿيو غين، سورج سدا پڌرو

گلشن راز ۾ آهي :

تعین نقطہ و ہمیت در عین

چہ صافی گشت غینت شد عین

هن سلسلي ۾ جاميءَ جي رباعي جون هي ٻه سٽون پڻ قابل توجهه آهن :

اے ہمہ در شان ذات تو پاک از ہمہ شین

نے در حق تو کیف تواں گفت نہ این

(معنيٰ : اي مالڪ! تنهنجي ذات پاڪ هر عيب کان پاڪ آهي تنهنجي باري نٿو چئي سگهجي ته تون ڪيئن اهين ۽ ڪٿي آهين؟)

محمود شبستري" انا الحق" جي نعري کي ڪيترين سمجهاڻين سان بر صواب ثابت ڪيو آهي ۽ ستين سوال جو جواب ان باري ۾ آهي :

ہمہ ذرات عالم ہم چوں منصور

تو خواہی مست گیر و خواہ مخمور

دریں تسبیح و تہلیل اند دائم

بدیں معنٰی ہمیں باشد قائم

چو کردی خویشتن را پنبہ کاری

تو ہم حلاج داراں دم بر آری

روا باشد ' انا الحق' از درختی

چرا نباشد از نیک بختی

ہر آں کو خالی از چوں و چرا شد

' اناالحق' اندر و صوت و صدا شد

(معنيٰ : سڀ شون جهان جون منصور جيان آهن تون انهن کي مست سمجهين يا مخمور چوين. اهي سڀ خدا جي تسبيح ۾ پاڪائي ۾ لڳل آهن.، انهيءَ معنيٰ ۾ مفهوم تي اهي قائم دائم آهن جڏهن تون حلاج وانگر سُٺ پچڻ وارو ٿيندين تڏهن تون بہ حلاج وانگر اهو دم هڻندين جيڪڏهن وڻ جو مان خدا آهيان چوڻ روا آهي تہ پوءِ هڪ نيڪ انسان جو ائين چوڻ ڇو روا ناهي. جيڪا بہ شيءِ هِن ۾ هُن کان خالي ٿي وئي 'اناالحق'ان جي اندر جو آواز هوندو!

هاڻي انهيءَ پيش منظر ۾ سلطان الاولياء جا منصور جي باري ۾ هيٺيان بيت ملاحظہ ڪريو :

سيت پچر پرينءَ جي سيت هوت حضور

پڇئم پير پري، تان چوڏس منهن منصور جو.

ٻيو بيت ڏسو :

ساجن جي سڪ ري، ڪنهن نہ ڪاڏو ڪيڏهم،

پڇئم پير پري، تان چوڏس منهن منصور جو.

ٽيون بيت ڏسو :

سرتيون سٽ ڪپاهہ مارهو م منصور کي

ٿي ترڪيب تباهہ وحدت وائي وات ۾.

'گلشن راز' ۾ هڪ شعر هن ريت آهي :

تا ترا کوہ ہستی پیش باقی است

جواب رب ارنی لن ترانی است

(معنيٰ : جيسيتائين تنهنجي وجود جو جبل تنهنجو آڏو آهي تيسيتائين ' رب مون کي پنهنجو ديدار ڪراءِ' جو جواب ' لن تراني' يعني هر گز نہ ڏسي سگهندين آهي.)

ساڳيو خيال سلطان الاولياء جي هيٺين بيت ۾ هن ريت آهي:

جبل اوڏو آهه جي ٿئي قراي ڪين ۾،
ته محب موسيٰ گهاءِ، هوند پسي ڪرين پيٽ ۾.

حافظ شيرازيءَ جي هڪ غزل جو بند آهي :

وصال دوست گرت دست می دهد یکدم
برو که هرچه مرد او است در جهاں داری

(معنيٰ : دوست جو وصال جيڪڏهن هڪ گهڙيءَ لاءِ به هٿ اچي ته وارو ڪر! ڇو ته هن جهان ۾ تنهنجي مراد يا مطلب اهوئي آهي)

خواجه صاحب جو ساڳي رنگ ۾ هيٺيون بيت ملاحظه ڪريو :

ڇڏيان هي جهان،م هو پڻ گهوري گهوريان
بلڪ پريان ساڻ، جي مون سري جيڏيون

مطلب ته جيئن هن مهل تائين واضح ٿي چڪو آهي ته سلطان الاولياء فارسي شاعريءَ جي حوالي سان تصوف جي اعليٰ فڪري روايت کي پنهنجي بيتن ۾ سموهيو آهي. ان ڪان سواءِ ’ ڪلِ في ڪل شيءِ‘ (يعني : سڀ شيءِ سڀ ڪنهن شيءِ ۾ آهي) هي مقولو ۽ هو وڏن صوفي عارفن جي عارفن جي قولن ۽ سندن استعمال ٿيل اصطلاحن کي پڻ پنهنجي بيتن ۾ ڪم آڻي ٿو مثلا هن بيت ۾ ڏسو :

ڇڏي عالم امڪاني وڃي رس وجوب کي
’ الولايۃ وصول الاسم‘ اُٿي پڇ اوطان
’ ڪل شيءِ في ڪل شيءِ‘ سيت سڀ تمام،
جنين ڏٺو پاڻ، سي سڀ پسن پڌرو.

ڪل شيءِ في ڪل شيءِ جي مقلي جو بنياد اصل ۾ ابن عربيءَ جو فڪر آهي. جنهن کي مولانا جاميءَ ’ لوائح‘ اناويهين ۾ زير بحث آڻي ٿو.

اهڙي طرح ’ الولية وصول الاسم‘ هڪ ڏکي عبارت مان ورتل آهي جيڪا ’ مڪتوبات‘ ۾ آهي. ان ڪانسواءِ الايمان عريان و لباسه التقوىٰ قتلته فنا ديته ، ڪل محدثة بدعة، الربا حرام. اهي سڀ عبارتون مڪتوبات امام رباني ۾ آيل آهن . ساڳي ريت وجود عالم امڪان، ڪيف، اين، عين، غين، عالم مثال، ذات ۽ صفاتاهي سڀ

امام امام رباني ءَ جي پسنديده اصطلاح آهن جيڪي هو مڪتوبات ۾ استعمال ڪري ٿو. هڪ لحاظ کان اهوئي سبب آهي جو ابيات سنڌي خالص علمي ۽ معرفت جي انداز واري شاعري آهي ۽ اها عوام جي سمجهہ کان مٿي ڄڻڪ خواص لاءِ آهي.

جيتوڻيڪ خواجہ صاحب جي بيتن ۾ وجودي فڪر پوري مروج تي نظر اچي ٿو. ۽ عبدالرحيم گرهوڙيءَ جي شرح مان پڻ اهو واضح ٿئي ٿو ليڪن بنيادي طور هڪ نقشبندي صوفي جي حيثيت ۾ وجود ۽ شهود جو اصلي فرق ۽ ان جي اهميت هميشہ سندس آڏو رهي آهي اها حقيقت هيٺين بيت مان ظاهر ٿئي ٿي.

پاڻي لهر پسڻ ۾، ٻئي برابر ٿيا،
ڪي اتي ئي اڙيا، ڪي لنگهي مقصد مڙيا.

(يعني : جيتوڻيڪ پاڻي ۽ لهرون ٻئي هڪ شيءِ آهن ۽ ڏسڻ ۾ برابر ائين ٿو اچي ليڪن ڪي اتي (ظاهري وحدت) ۾ اٽڪي بيهي رهن ٿا. پر ڪي ان کان اڳتي اصل مقصد واري ڳالهہ (شهود) جي حقيقت يا توڙ تائين پهچن ٿا)

امام رباني ءَ وٽ وحدت وجود کان پوءِ شهود کي اصلي مقصد قرار ڏيڻ جو اهو ئي مطلب آهي.

تصوف ، وحدت الوجود ۽ شيخ اڪبر ابن عربي جو نظريو

وحدت الوجود جي سمجهاڻي کان اڳ اهو بيان ڪرڻ ضروري آهي تہ تصوف ڇا آهي؟ ۽ ان باري ۾ صحيح نقطہ نظر قائم ڪرڻ جو بهترين طريقو هي آهي تہ اهو معلوم ڪجي تہ خود صوفي ان باري ۾ ڇا ٿا چون.

صوفين جي سرواڻ جنيد بغداديءَ جو قول آهي تہ " صوفي اهو آهي جيڪو پاڻ کان فاني ۽ حق سان باقي آهي." ائين بہ چيائين تہ "تصوف اهو آهي تہ تون هر حال ۾ الله تعاليٰ سان گڏ هجين." شيخ شبليءَ جو قول آهي تہ " صوفي اهو آهي جيڪو مخلوق کان ڪٽيل ۽ خدا سان ڳنڍيل آهي." رويم کان پڇيو ويو تہ تصوف ڇا آهي؟ جواب ڏنائين تہ نفس جو حق تعاليٰ لاءِ پاڻ کي حوالي ڪري ڇڏڻ." معروف ڪرخيءَ جو چوڻ آهي تہ " تصوف حقيقت کي مضبوط پڪڙڻ ۽ جيڪي ڪجهہ مخلوق جي هٿ ۾ آهي ان کان اميد لاهي ڇڏڻ." ابوالحسن نوري چيو تہ " تصوف نفساني لذتن کي ترڪ ڪرڻ جو نالو آهي." ذوالنون مصريءَ جو قول آهي تہ " صوفي اهي آهن جيڪي هر حال ۾ هر شيءِ تي خدا جي ذات کي ترجيح ڏين ٿا." هڪ ٻئي صوفيءَ کان جڏهن پڇيو ويو تہ صوفين جي اخلاق ۾ ڪهڙي خاص ڳالهہ هوندي آهي چيائين تہ " ٻين کي خوش رکڻ ۽ انهن کي ايذاءُ پهچائڻ کان پري رهڻ" علي بن بندار مطابق " تصوف اهو آهي تہ حق کانسواءِ ظاهر توڙي باطن ۾ ٻيو ڪجهہ نظر نہ اچي." يعني حق ئي حق ڏسي يعني حق موجود جو اعتراف ڪري.

تصوف جي انهن چند وصفن مان واضح ٿئي ٿو تہ جتي تصوف جو هڪ طرف نظرياتي يا فڪري پهلو آهي تہ ٻئي طرف ان جو عملي پهلو پڻ آهي ۽ تصوف جي تڪميل انهن ٻنهي کان سواءِ ٿي نٿي سگهي. ليڪن هتي اسان في الحال تصوف جي فڪري پهلوءَ تي روشني وجهنداسين جيڪي گهٽي ڀاڱي وحدت الوجود جي صورت ۾ چانيل نظر اچي ٿو. هڪ لحاظ سان تصوف جي اها نظرياتي ڪشش ئي آهي جنهن اسلامي دنيا جي وڏن وڏن ذهين انسانن کي متاثر ڪيو ۽ هنن هن سلسلي

۾ تمام گهڻو مواد نثر توڙي نظم جي صوررت ۾ چڙهيو آهي.

وحدت الوجود جي لفظي يا لغوي معنيٰ وجود جي هيڪڙائي يا هڪڙي وجود کي مڃڻ آهي ۽ انهيءَ کي عام طور " همہ اوست" پڻ چيو وڃي ٿو. صوفين جي اصطلاح ۾ اهو نظريو جنهن مطابق هو ڪائنات ۾ صرف هڪ وجود يا هستيءَ جو اقرار ڪن ٿا تہ اهو الله جو وجود آهي ۽ هن کان سواءِ ٻي ڪنهن شيءِ جو وجود ڪونهي. البتہ جيڪي ڪجهہ ڏسجي ۽ پسجي ٿو يا محسوس ٿئي ٿو اهو خدا جي وجود يا هستيءَ سبب نظر اچن ٿيون.

وحدت الوجود يا همہ اوست جو هڪ بلڪل عاميانہ يا سطحي تصور اهو آهي تہ خدا سڀ ڪجهہ آهي ۽ سڀ ڪجهہ خدا آهي انهيءَ کي انگريزيءَ ۾ (Panatheism) چئجي ٿو جنهن جو صحيح ترجمو آهي هر شيءِ خدا آهي ٻئي طرف خدا سڀ ڪجهہ آهي يا سڀ ۾ خدا جو ظهور (Manifestation) آهي. ان کي نظريہ وحدت يا وحدت الوجود جو دراصل اهوئي مطلب آهي ۽ اهو تصور دنيا جي ٻين سيني مذهبن ۽ عقيدن کان جداگانہ ۽ ممتاز آهي. هن سلسلي ۾ صوفي سڀ کان پهرين قرآن شريف جي هن آيت " هو الاول و الآخر والظاهر والباطن" يعني اهو ئي اول ۽ آخر آهي. اهوئي ظاهر ۽ باطن آهي. مان استدلال ونن ٿا. ٽين صديءَ جي مشهور صوفي محمد بن واسع جو قول آهي:

ما رايت شيئا الاو رايت الله فيه

(يعني : مون اهڙي ڪا شيءِ نہ ڏٺي مگر مون ان ۾ الله کي ڏٺو)

پنجين صديءَ ۾ خواجہ عبدالله انصاري (1089 :481) وري سالڪ جي ذاتي تجربي جي لحاظ سان وجودي نقطہ نظر جي سمجهاڻي هن ريت ڏني آهي:

عشق آمد و شد چو خونم اندر رگ و پوست
تا کرد مرا تهی و پر کرد ز دوست
اجزائے وجودم همگی دوست گرفت
هیبت بر من و باقی همہ اوست

(معنيٰ عشق منهنجي رت ۾ اهڙي طرح اچ وڃ ڪئي جو اهو منهنجي چمڙي ۽ رڳن ۾ سمائجي ويو منهنجي وجود جا هڙئي جزا دوست پاڻ سان ڪٺي ويو. تان جو

منهنجو نانءُ وڃي بچيو آهي باقي هو سڀ ڪجھ آهي)

ان لحاظ سان چئي سگھجي ٿو تہ عبدالله انصاريءَ پهريون صوفي آهي جنهن همہ اوست جو اصطلاح استعمال ڪيو آهي جيئن مٿي رباعي مان ظاهر ٿئي ٿو.

بهرحال مجدالدين سنائي (وفات 1100:525) جنهن کي فارسيءَ جو پهريون وڏو صوفي شاعر تسليم ڪيو ويو آهي. تنهن پنهنجي مشهور مثنوي حديقة الحقيقة ۾ خدا ۽ انسان جي درميان وجودي ڪيفيت کي هيٺين ريت بيان ڪيو آهي:

ڪئے بود ما وز ما جدا مانده

من و تو رفتہ و خدا مانده

(معنيٰ : هي (ٻانهو) هن (خدا) کان ڪيئن ڌار يا الڳ ليکبو. جڏهن مان ۽ تون ختم ٿي وئي تہ پوءِ صرف خدا جي ذات رهجي وئي.)

ايران جو ٻيو وڏو مشهور صوفي شاعر عطار (وفات 1142: 537) چوي ٿو:

چشم بکشا کہ جلوه دلدار

متجلی است از در و دیوار

(معنيٰ: اکيون کولي ڏس تہ يار جو جلوو درديوار يعني هر شيءِ ۽ هر طرف ۾ اهو نظر پيو اچي)

فارسي زبان ۾ عظيم صوفي شاعر مولانا رومي (وفات 1273 : 672) وري پنهنجي مخصوص انداز ۾ هيئن چيو:

جملہ معشوق است و عاشق پرده

زنده معشوق است و عاشق مرده

(معنيٰ : سڀ ڪجھ معشوق پاڻ آهي. عاشق پردي ۾ آهي. معشوق زنده آهي عاشق مئل آهي)

فارسيءَ جي ٻئي وڏي شاعر شيخ سعدي (وفات 1292 :691) وري هيئن چئي ڇڏيو.

رسد آدمی بجائے کہ بجز خدا نبیند

بنگر کہ تا چہ حد است مکان آدمیت

(معنيٰ : انسان انهيءَ جاءِ تي پهچي ٿو جتي ڪيس خدا کان سواءِ ٻيو ڪو نظر

ڻئو اڇي. غور ڪر تہ انسانيت جي حد مڪان ڇا آهي؟)

ليڪن سيني کان وڌيڪ ’ همہ اوست‘ جو ڪلم ڪلا اظهار مولانا جاميءَ ’لوائح‘ جي هن رباعيءَ ۾ ڪيو آهي.

همسايه و همنشين و همره هم اوست
در دلق و گدا و اطلس شه همه اوست
در انجمن فرق و نهان خانه جمع
بالله همه اوست ثم بالله همه اوست

(معنيٰ : پاڙيسري گڏ رهندڙ ۽ گڏ هلندڙ اهوئي آهي فقير جي گوڏڙيءَ ۾ ۽ بادشاهہ جي پوشاڪ ۾ اهوئي آهي. ظاهري مجلس توڙي باطني محفل ۾ خدا جو قسم اهوئي آهي وري خدا جو قسم اهوئي آهي.)

انهيءَ ڪيفيت يا مشاهدي جو بيان شاهہ عبداللطيف هن ريت ڪري ٿو :

مون ڪي اکڙين وڏا ٿورا لائيا
تہ پڻ پرين پسن جي ڪٽان ڪر سامهون

هڪ ٻئي بيت ۾ وري نهايت پُر اثر انداز ۾ چيائين :

ڏسڻ ڏسين جي تہ همہ ڪي حق ڇين
شارڪ شڪ مَ تي انڊا انهيءَ ڳالهہ ۾.

مٿي آيل شعرن توڙي هن مهل تائين ٿيل بحث مان ظاهر ٿئي ٿو تہ وحدت الوجود صوفين وٽ هڪ قسم جو باطني يا اندروني تجربو آهي اها هڪ ڪيفيت يا احساس آهي جنهن کي هو ان ريت بيان ڪن ٿا. امام غزالي پنهنجي مختصر مگر مشهور تصنيف ” مشڪواة الانوار“ ۾ هن باري ۾ ڏاڍي سٺي سمجهاڻي ڏني آهي.

” خدا جي عارف عروج حاصل ٿيڻ کان پوءِ جڏهن حقيقت جي واديءَ ۾ قدم رکن ٿا تہ اهي سڀ هن ڳالهہ تي متفق نظر اچن ٿا تہ هنن سواءِ هڪ ذات جي وجود جي ٻئي ڪنهن کي نہ ڏٺو آهي انهن مان ڪي اهڙا آهن. جن جي اها حالت معرفت ۽ علم جي بنياد تي آهي پر ڪن جي وري اها حالت ذوق ۽ حال سبب آهي. هنن جي نظرن کان ڪثرت گم ٿي وڃي ٿي ۽ هو پاڻ وحدت ۾ غرق ٿي وڃن ٿا. بلڪ اتي سندن عقل بہ غائب ٿي وڃي ٿو ۽ هو اهڙي حالت کي

پهچي وڃن ٿا جتي الله کان سواءِ ٻي ڪا بہ ياد وٽن باقي نٿي رهي. گويا هو پاڻ کي بہ وساري ويهن ٿا. مطلب تہ هنن لاءِ الله کان سواءِ ٻيو ڪو باقي نٿو رهي ۽ مٿن اهڙو خمار چڙهي وڃي ٿو جو سندن عقل جواب ڏئي بيهي رهي ٿو. تان جوانهن مان هڪڙو 'انالحق' چئي وينو تہ؟ ٻيو وري "سبحاني مااعظم شاني" چوڻ لڳو ۽ ٽئين وري "مافي الجبہ الاالله" چئي ڏنو عاشق جڏهن سڪر جي حالت ۾ ڪلام ڪن ٿا تہ انهن جي باري ۾ خاموشي اختيارڪجي ۽ اهڙين ڳالهين کي پڌرو نہ ڪجي پر جڏهن سندن عقل موٽ ڪائي ٿو جيڪو هن ڏرتيءَ تي خدا جي تارازيءَ وانگر آهي تہ هو سمجهن ٿا تہ اها ڪيفيت اتحاد يعني ملي هڪ ٿي وڃڻ واري نہ آهي. جيتوڻيڪ ان وانگر آهي."

جيئن هڪڙي عاشق عشق جي غلبي هيٺ چيو آهي :

انا من اهوي و من اهوي انا

نحن روحان حللنا بدنا

(معنيٰ : آءٌ اهوئي آهيان جنهن سان محبت ڪريان ٿو ۽ جنهن سان محبت ڪريان ٿو اهو آءٌ آهيان. اسين بہ روح آهيون هڪ بدن ۾ مليل.)

هن ۾ ڪا اچرج جهڙي ڳالهہ ناهي ڇو تہ اهو ائين آهي جيئن ڪو ماڻهو اوچتو آئيني ۾ پنهنجي تصوير کي ڏسي ۽ هن اڳ ۾ آئينو ڏٺو ئي نہ هجي ۽ اهو سمجهڻ لڳين تہ هن آئيني ۾ جيڪا صورت ڏٺي آهي اها آئيني جو رنگ سمجهي ٿو ۽ اهو خيال سندس تهہ ۾ پختو ٿي وڃي ٿو جيئن ڪنهن چيو آهي

رزق الـزُجـاج و رقّـت الـخـيـر

و تشـابـهـا فـتـشـا كـلا امـر

فـكـانـمـا عـمـر و لا قـدح

وكـانـمـا قـدح ولا خـمـر

(معنيٰ : شفاف پيالو ۽ رنگين شراب ٻنهي جي ملڻ سان معاملو مشڪل ٿي پيو هڪ لحاظ کان جڻ صرف شراب هو ۽ پيالو ڪونہ هو ٻئي لحاظ کان جڻ رڳو پيالو هو پر شراب ڪونہ هو.)

هتي انهن ٻنهي ڳالهين ۾ فرق آهي . شراب جي صورت ۾ آهي يا هيئن چئجي

ته پيالو شراب جو آهي. جڏهن اها حالت واقع ٿئي ٿي ته پوءِ چئو ته سالڪ فنا ٿي چڪو آهي. بلڪ ان حالت کي فناء الفنا چون ٿا در اصل اتي هو پنهنجي پاڻ کان بلڪ ان جي فنائيت کان به فنا ٿي پوندو آهي. ڪيس پنهنجي حالت جي سُڌ به نه رهندي آهي ته هو ڪهڙي حالت ۾ آهي. جڏهن اها حالت ٿي وڃي ته ته مجاز يا ظاهري لحاظ سان چئبو ته هو وصل جي حالت ۾ آهي پر هونئن حقيقت جي لحاظ کان هر وحدت جي حال ۾ آهي.

آخر ۾ غزالي هي نتيجو قائم ڪري ٿو ته جهڙي طرح روشني يعني نور جي ڪري ڪي شايون سايون، ڳاڙهيون، ڪاريون وغيره نظر اچن ٿيون. ۽ روشني پاڻ نظر نه ٿي اچي. اهو ساڳيو مثال خدا جي ذات جو آهي ان ڪري هو چوي ٿو ته دراصل " **لااله الا الله**" (يعني ناهي ڪو معبود مگر الله) عوام جي توحيد آهي پر " لاهو الا هو" (يعني ناهي ڪوئي مگر هو) خواص جي توحيد آهي.

امام غزالي جي زماني يعني ڇهين صديءَ تائين صوفي پنهنجي مشاهدي کي ان نموني ۾ بيان ڪندا رهيا ۽ ان ڳالهه تي پڙ زر ڏنو ويو ته اها ڪيفيت صرف فنا جي نتيجي ۾ ئي ظاهر ٿي سگهي ٿي. مطلب ته ان وقت تائين وحدت الوجود جو اهو ئي مفهوم سمجهيو ٿو ويو. ليڪن ڇهين صديءَ ۾ ئي اندلس جي شهر مرسيه ۾ محمد بن علي (1240 ـ 638, ق64 11 ـ 560) جيڪو اڳتي هلي محي الدين ابن عربي جي نالي سان مشهور ٿيو. تنهن وحدت الوجود جي فڪر جي نئين رنگ ڍنگ ۽ ۽ نون اصطلاحن سان اهڙي زور دار تشريح ۽ تعبير ڪئي جو ڪائنس پوءِ اسلامي دنيا ۾ وجودي فڪر سندس نالي سان سڃاڻپ ۾ اچڻ لڳو.

جيئن مٿي ذڪر ٿي چڪو ته وحدت الوجود جو نظريو ابن عربيءَ کان اڳ جو آهي بلڪ حقيقت اها آهي ته وحدت الوجود جو اصطلاح ابن عربي پاڻ استعمال ڪيو ئي ناهي هو چوي ٿو ته وجود صرف حق تعالىٰ جو آهي ڇو ته هو وجود جي تعريف ئي اها ڪري ته يڪو پنهنجو پاڻ قائم هجي يعني ٻئي ڪنهن جو محتاج نه هجي ۽ اهو ته صرف خدا جي ذات آهي، تنهنڪري وجود به صرف ان جو آهي. باقي ٻيون سڀ شيون يا ڪائنات موجود موجود نه آهن پر انهن جو وجود ناهي. هو خدا وجود کي وجود مطلق به ان لحاظ کان ڪوٺي ٿو. جي. جيئن ته ٻيون شيون پنهنجي

وجود لاءِ هن جون محتاج آهن. تنهنڪري انهن تي وجود جو اطلاق نٿو ڪري سگهجي. انهيءَ ڪري مخلوق يا عالم لاءِ هو ممڪن جو اصطلاح ڪم آڻي ٿو. يعني خدا جي وجود کان سواءِ ٻيو ڪجھ آهي. اهو ممڪن جي تعريف ۾ اچي ٿو انهيءَ لحاظ کان هو وجود کي واجب سمجهي ٿو يعني واجب الوجود مطلب ته وجودي صوفين وٽ وجود خدا جي لاءِ آهي. ۽ اهو واجب آهي ۽ ٻيو سڀ ڪجھ ممڪن جي تعريف ۾ اچي ٿو. هتي هڪ ٽيون اصطلاح ممتنع به سمجهي ڇڏڻ گهرجي يعني جيڪو نه واجب آهي نه ممڪن ٻين لفظن ۾ جيڪو وجود ٿي نٿو سگهي.

وجود جي وڌيڪ وضاحت ڪندي صوفي چون ٿا ته اهو ازلي آهي غير مخلوق آهي. ناقابل تعريف ۽ ناقابل فنا آهي. ڪثرت کان پاڪ آهي. يعني هر لحاظ کان واحد آهي. بي مثل ۽ يڪتا آهي، ظاهر آهي ته اهڙو وجود صرف خدا جو آهي. واجب يا وجود جي تعريف ڪندي چون ٿا ته اها هستي جنهن جو نه جسم آهي نه ماپ آهي. اهو ان وقت به هو جڏهن ڪا شي ۽ نه هئي ۽ تڏهن به هوندو جڏهن ڪا شي ۽ نه هوندي يعني هو پنهنجو پاڻ موجود آهي. هو زمان. مڪان ۽ هر طرف کان پاڪ آهي. ڪنهن به قسم جو عقل، فهم، ادراڪ ۽ حواس ان کي سمجهڻ کان قاصر آهي. انهيءَ کي واجب الوجوب به چون ٿا.

خدا يعني ڪائنات جي خالق جي باري ۾ اهو نظريو رکڻ کان پوءِ اچو ته ڏسون ته وجودي صوفي مخلوقات. موجودات يا ڪائنات جي باري ۾ ڇا ٿا چون. ابن عربي چوي ٿو ته هيءَ ڪائنات يا عالم ذات باري تعاليٰ جي اسمن Names ۽ صفتن Attributes جي تجلي يا جلوه گري يا ظهور آهي. هن چوڻ آهي ته اسين وجود کي نٿا ڏسي سگهون. البت اسان ان جي وجود جا آثار يا علامتون جيڪي ظاهري ٿيون آهن. انهن کي ڏسون ٿا يا محسوس ڪريون ٿا. انهيءَ ڪري چيو ويو آهي ته عالم لفظ علم مان نڪتو آهي. جنهن جي معنيٰ نشان يا سڃاڻ صوفي ان ڪري ماسويٰ الله کي "عالم" چون ٿا جو ان سان خدا جي اسمن ۽ صفتن جي سڃاڻپ ٿئي ٿي. اهڙيءَ طرح هي ڪائنات شين جو مجموعو آهي. شيءِ لفظ جو عربيءَ ۾ مادو شاءَ يشاءَ آهي. يعني جيڪي هن (خدا) گهريو يا گهري ٿو. مطلب ته هر شيءِ جو وجود جي ڪا صفت يا خاصيت کي ظاهر ڪري ٿي ۽ ان ڪري هر شيءِ خدا جي ڪنهن نه ڪنهن

اسم سان مناسبت رکي ٿي. انهيءَ ساڳي ڳالهہ کي هو ان طرح بہ بيان ڪن ٿا تہ موجودات يا مخلوقات يا ممڪنات خدا جي اسمن ۽ صفتن جي تجلي آهي يا ان کي نور جو ظهور يا مظهر يعني ظاهر ٿيڻ جي جاءِ چون ٿا ڇو تہ انهيءَظهور سبب ئي اهي موجود آهن. جيڪڏهن اهو ظهور نہ هجي تہ جيڪر شيون عدم ۾ هجن.

هتي هيءَ ڳالهہ بہ سمجهڻ ضروري آهي تہ ابن عربي ۽ ٻين وجودي صوفين وٽ "عدم" (Non– being) خاص معنيٰ يامفهوم آهي ابن عربي چوي ٿو تہ عدم جو مطلب 'ڪجهہ ناهي' هر گز ناهي بلڪ عدم مان مراد شين جي ظاهر ٿيڻ کان اڳ واري اها حالت آهي. جنهن جي خدا جي ذات يعني وجود سان هڪ خاص مناسبت آهي. هو جڏهن وجود جو اطلاق صرف الله جي ذات تي ڪن ٿا تہ انهيءَ جو لازمي نتيجو اهو ٿو نڪري تہ هو مخلوق يا غير خدا کي يعني خدا کان سواءِ ٻيو سڀ ڪجهہ ان کي عدم چون ٿا. ٻين لفظن ۾ هڪ طرف واجب ۽ وجود لازم ملزوم آهن تہ ٻئي طرف ممڪن لاءِ عدم ضروري آهي. هينئن بہ چئي سگهجي ٿو تہ وجود ۽ عدم متضاد ۽ مقابل حالتون آهن.

وجودي صوفي عدم کي ڪجهہ ناهي جي برابر ان ڪري نٿا سمجهن جو هو چون ٿا تہ جيڪڏهن اهو واقعي ڪجهہ ناهي تہ پوءِ عدم يعني ڪجهہ ناهي مان ڪجهہ ڪيئن پيدا ڪيو يعني عدم مان تہ عدم ئي پيدا ٿيندو. ابن عربي جو مشهور قول آهي:

العدم لا يجود والعدم عدم

(يعني عدم آهي ئي ڪونہ بلڪ عدم عدم ئي آهي)

هاڻي وحدت وجود جي لحاظ سان وجود هڪڙو آهي ۽ اهو خدا آهي. پر جيئن تہ عدم جو ضد ۽ خدا جو جو ڪو ضد ڪونہ آهي. ان ڪري عدم جو وجود بہ ناهي ان کي عدم محض(Absolute Non being) چئي ٿو. انهيءَ ڪري وجودي صوفي هن ڪائنات يا مخلوقات کي وجود جا تعنيات (Individuations) ۽ تنقيدات (Limitations) جو نالو ڏين ٿا. جنهن ڪري شيون ظاهري صورت ۾ موجود نظر اچن ٿيون.

ما عدم مهائیم و ہستہائے ما
تو وجود مطلقی، فانی نما

(معنيٰ : اسان عدم آهيون ۽ اسان جي هستي پڻ تون وجود مطلق آهين پر ڏسڻ ۾ ڪونہ ٿو اچين)

هڪ ٻئي شاعر ۾ رومي عدم ڪي قدرت جو خزانو ڪوٺي ٿو.

پس خزانہ صنع حق باشد عدم
کہ بر آروز و عطاہا دمبدم

(معنيٰ : پوءِ حق تعاليٰ جي ڪاريگريءَ جو خزانو عدم آهي ڇو تہ انهيءَمنجهان ئي هر گهڙيءِ هر پل نيون عطائون ڪري ٿو)

ليڪن عدم جي انهيءَ تصور جو اهو نتيجو نہ ونڻ ڪپي تہ وجود عدم جو محتاج آهي بلڪ حقيقت اها آهي تہ عدم يعني نيستي يا ڪين يا 'ڪجهہ نہ' جو تصور ئي نٿو ٿي سگهي انهيءَڪري تہ صوفي وجود ڪي واجب يعني خدا ڪي واجب الوجود سمجهن ٿا وري ڇاڪاڻ تہ واجب هڪ ڪان زياده نٿي ٿي سگهن تنهنڪري اهو واحد پڻ آهي هي جو عام طور عقيدو آهي تہ حق تعاليٰ مخلوقات ڪي عدم مان پيدا ڪري ٿو تہ ان جو مطلب ناهي تہ اهي شيون سندس علم ۾ بہ ڪونہ هيون يا انهن جو علمي وجود بہ ڪونہ هو. بلڪ وجودي صوفي چون ٿا تہ ان ڪان ابد تائين انهن شين جو حق تعاليٰ وٽ علمي وجود آهي ۽ انهيءَ ڪي ابن عربي " اعيان ثابتہ" واحد عين ثابت ڪوٺي ٿو انهن ڪي علمي صورتن جو نالو بہ ڏنو وڃي ٿو. اعيان جي باري ۾ اصل دليل ئي اهو آهي تہ شيون عدم مان وجود ۾ ڪونہ ٿيون اچي سگهن ڇو تہ عدم مان عدم ئي وجود ۾ ايندو انهيءَ ڪري چون ٿا تہ مخلوقات حق تعاليٰ جي ظهور يعني تجليءَڪان بغير ناممڪن آهي ۽ حق تعاليٰ جي تجليءَ جي صورت اعيان ثابتہ ڪان سواءِ نا ممڪن ناهي. هاڻي جڏهن اعيان ثابتہ صرف حق تعاليٰ جي عدم ۾ ثابت آهن تڏهن تہ ابن عربي انهن لاءِ چوي ٿو:

الاعيان ما شمت رائحة الوجود

(يعني اعيان اهي آهن جن وجود جي بوءِ نہ سنگهي آهي)

پر جڏهن انهن تي حق جي تجلي پوي ٿي تہ اهي اعيان خارجي يعني مخلوقات

يا موجودات جي صورت ۾ ظاهر ٿين ٿا انهيءَ ڪري هنن ظاهري شين يا مظاهر ڪي اعيان يا باطني وجود جو آئينو پڻ چيو ويجي ٿو.

هن سڄي بحث کي هڪ عام مثال ذريعي وڌيڪ چٽو ڪري سگهجي ٿو ۽ اهو آهي ته ڪنهن انجنيئر جي ذهن ۾ هڪ گهر جو اهو نقشو جيڪو ٺهڻ کان اڳ سندس ذهن ۾ آهي جيسيتائين اهو نقشو سندس ذهن يعني باطن ۾ آهي ته اهو عين ثابت آهي پر جڏهن اهو ٺهي ويو ته اهو عين خارج آهي ان جو جيڪو سندس ذهن ۾ هڪ لحاظ سان ائين پڻ چئي سگهجي ٿو ته اهو ٺهيل گهر انجنيئر جي ذهن ۾ آيل نقش جو عين آهي ساڳيءَ ريت وجودي صوفي مخلوقات يا موجودات لاءِ چون ٿا ته اها حق تعاليٰ جو عين آهي پر وري هڪ ٻئي لحاظ کان ڏسو ته ٺهيل گهر پنهنجي انهيءَ صورت ۾ انجنيئر جي ذات جو غير به آهي. ڇو ته اهو خارجي طور موجود آهي ابن عربي ’فتوحات مڪيه‘ ۾ اها ساڳي ڳالهه هنن مشهور مقولن جي لفظن ۾ چوي ٿو:

سبحان من اظهر الاشياءَ و هو عينها

(معني پاڪ آهي اها ذات جنهن پاڻ کي شين ۾ ظاهر ڪيو ۽ پاڻ انهن جو عين آهي)

’فتوحات‘ ۾ هڪ ٻي عبارت پڻ هن ريت ملي ٿي:

الحمد لله الذي اوجد الاشياءَ و هو عينها

(يعني تعريف الله تعاليٰ جي جنهن شين کي وجود ۾ آندو ۽ پاڻ انهن جو عين آهي)

هڪ ٻئي هنڌ ان جي وضاحت ڪندي هيئن چوي ٿو:

اعلم ان الله موصوف بالوجود و لا شيءَ موصوف بالوجود من الممڪنات بل اقول ان الحق هو عين الوجود و هو قول رسول الله صلعم كان الله ولا شيءَ معه ـ

(ترجمو: ڄاڻ ته بيشڪ الله تعاليٰ ئي وجود جي صفت وارو آهي ٻي ڪا به شيءِ ممڪنات منجهان وجود جي صفت سان نه آهي انهيءَ ڪري آءٌ چوان ٿو ته حق تعاليٰ ئي عين وجود آهي. رسول الله جو قول ته “ الله آهي ۽ هن سان ٻي ڪا شيءِ ناهي) جو اهو ئي مطلب آهي.

انهيءَ پس منظر ۾ هو ’ فصوص الحڪم‘ جي فص هارونيه ۾ عارف جي وصف

هنن لفظن ۾ ڪري ٿو:

فان العارف من يري الحق في ڪل شيءِ بل براه عين ڪل شيءِ بل يراه عين ڪل شيءِ

(معنيٰ بيشڪ عارف اهو آهي جيڪو حق ڪي هر شيءِ ۾ ڏسي ٿو بلڪ هر شيءِ ڪي هن جو عين ڏسي ٿو)

فص ادريسيہ ۾ وري هيئن چوي ٿو:

و هو من حيث الوجود عين الموجودات فالمسميٰ محدثات هي العليا لذاتها وليست الا هو

(ترجمو: حق تعاليٰ وجود جي اعتبار ڪان موجودات جو عين آهي ۽ انهن ڪي محدثات جو نالو ڏنل آهي. جيڪي پڻ ذات ۾ اعليٰ آهن ڇو تہ هن ڪان سواءِ ٻيو ڪو آهي ئي ڪونہ)

هتان معلوم ٿيو تہ ابن عربي جڏهن خالق ۽ مخلوق يا خدا ۽ عالم ڪي هڪ ٻئي جو عين چوي ٿو تہ ان ڪي هڪ خاص معنيٰ جي لحاظ سان ائين چوي ٿو ڇو تہ هو ساڳئي وقت عالم ڪي حادث(پيدا ٿيل) مڃي ٿو ۽ خدا ڪي قديم يعني ازلي تسليم ڪري ٿو ابن عربيءَ جي عينيت تي اهو عام اعتراض آهي تہ هو عينيت مان مراد خدا ڪي ڪائنات جي برابر يا ان جي هوبهو سمجهي ٿو يا وري چيو وڃي ٿو تہ هن ڪائنات ۾ جيڪي شيون يا صورتون ۽ مظهر آهن انهن سڀني جو جوڙ() حق تعاليٰ جي وجود برابر آهي پر اسان ڏٺو تہ ائين ناهي در اصل وجودي صوفي جڏهن چون ٿا تہ حق تعاليٰ شين جو پاڻ عين آهي تہ ان جو مطلب آهي تہ اهي شيون جيڪي پهيائين اعيان ثابتہ طور سندس علم ۾ هيون. اهي هيئنر سندس اسمن ۽ صفتن جي تجليءَ سببان ظاهر ٿي پيون آهن يا خارجي طور موجود آهن. در اصل جڏهن وجودي صوفي خدا ڪان سواءِ ٻي ڪنهن شيءِ جو وجود تسليم نٿا ڪن تہ پوءِ ڪائنات يا مخلوقات جو خدا جي عين هجڻ جو سوال ئي نٿو پيدا ٿئي البت هتي اهو سوال پيدا ٿئي ٿو تہ پوءِ هو هن عالم ڪي ڇا ٿا سمجهن. ابن عربي ۽ هن جي پوئلڳن جي نظر هن عالم جي حيثيت موهوم يعني وهمي ۽ خيالي آهي ٻين لفظن ۾ عالم اعتباري، اضافي ۽ ظلي آهي ڇو تہ وجود حقيقي ۽ وجود مطلق فقط خدا جي ذات آهي. فص يوسفي ۾ سندس

الفاظ آهن:

فالعالم متوهم ماله وجود حقيقي

(يعني پوءِ هي عالم وهمي يا خيالي آهي ۽ ان جي جو وجود حقيقي ناهي)

اتي ئي ابن عربي چوي ٿو تہ هن عالم يا ڪائنات جي خدا سان اهڙي نسبت آهي جهڙي پاڇي جي انسان سان هوندي آهي ۽ انهيءَ ڪري عال ظل الله آهي گويا ان جو وجود اضافي آهي ۽ تعنيات ۾ مفيد آهي. جهڙي طرح ڪنهن انسان جو پاڇو ذاتي لحاظ کان معدوم آهي پر ان انسان سان موجود آهي. اهڙيءَ طرح هي عالم ذاتي طور معدوم پڻ خدا جي ذات سان موجود آهي. ٻينلفظن۾ ائين چئبو تہ حق جي نسبت يا ظل هجڻ ڪري عين حق آهي. پر ڪائنات جي نسبت سان اهو غير حق آهي ياهيئن بہ چئي سگهجي ٿو تہ هي عالم تعين ۽ تقيد جي اعتبار کان وجود مطلق جو غير آهي پر اصل حقيقت يعني هوويت جي اعتبار کان عين حق آهي. وجودي فڪر جو هڪ ٻيو بنيادي نڪتو حق تعاليٰ ۽ انسان جي درميان قائم باهمي تعلق يا نسبت کي سمجهڻ آهي عام مذهبي لحاظ سان اهو سنئون سڌو خالق ۽ مخلوق وارو تعلق آهي. ليڪن صوفين وٽ ۽ خاص طور وجودي صوفين وٽ اهو خالق ۽ مخلوق وارو تعلق تہ ئي آهي پر اهو ان کان وڌيڪ انوکو ۽ ناقابل بيان پڻ آهي. ابن عربيءَ فص هوديہ ۾ چوي ٿو:

فهو الشاهد من الشاهد والمشهود من المشهود

(معنيٰ: هر ڏسندڙ۾ هو پاڻ ڏسندڙ آهي ۽ هر نظر ايندڙ۾ هو پاڻ نظر اچي ٿو)

اتي ئي هڪ شعر ۾ چوي ٿو:

فهو الكون كلہ و هو الواحد الذي

قام كوني بكونہ ولذاقت يغتذي

(معنيٰ: پوءِ سمورو وجود هو پاڻ آهي هو اهڙو واحد آهي جنهن مان منهنجو وجود قائم آهي)

ابن عربي مطابق حق تعاليٰ انسان جو عين ڪيئن آهي؟ ان جي وضاحت مشهور حديث قدسي ۾ ملي ٿي.

كنت سمعہ الذي يسمع بہ و بصره الذي يبصر بہ ويده التي يبطش بها و رجلہ

التي يمشي بها

(معنيٰ : مان هن جي ٻڌڻ واري سگهه هوندڳ آهيان جنهن سان هو ٻڌندو آهي ۽ مان ان جي اک ٻڻجي ويندو آهيان جنهن سان هو ڏسندو آهي ان جو هٿ هوندو آهيان جنهن سان هو پڪڙيندو آهي ۽ هن جون ڄنگهون هوندو آهيان جنهن سان هو هلندو آهي)

فص ڪلمه عيسويه ۾ انهيءَ ساڳي ڳالهه وڏيڪ عمومي انداز ۾ شعر جي صورت ۾ هن ريت بيان ڪري ٿو:

فلولاه و لولانا

فماكان الذي كانا

(معنيٰ: جيڪڏيهن هو (ظهور) نه ڪري ها ۽ اسين نه هجون ها پوءِ هي جيڪي ڪجھه آهي اهو نه هجي ها)

وري هڪ هنڌ چوي ٿو ته جيئن واجب ۽ ممڪن جو دارومدار هڪ ٻئي تي آهي. تيئن واجب ۽ ممڪن کي هڪ ٻئي جو احتياج آهي. اهي هڪ ٻئي کان بي نياز نٿا ٿي سگهن يا الڳ نٿا ٿي سگهن. منطقي لحاظ کان هيئن چئبو ته واجب جو تصور ئي تڏهن ڪري سگهبو جڏهن ممڪن جي تعريف مقرر ڪبي. اهڙي طرح ممڪن جي تصور لاءِ واجب جو هجڻ ضروري آهي.

مولانا رومي خدا ۽ انسان جي باهمي تعلق بابت ذرا مختلف انداز ۾ وري هيئن چيو آهي:

اتمال بي تکيف و بي قياس

هست رب الناس را باجان ناس

(معنيٰ: اهو وصال بي ڪيفيت، عقل ۽ سمجهه کان ٻاهر هوندو آهي اهڙو ئي وصل انسانن جي رب کي پنهنجي ٻانهن جي ساهه سان آهي)

مثنويءَ ۾ هڪ ٻئي هنڌ هيئن چيائين:

متصل نے منفصل نے اے کمال،

بلک بے چوں و چگونہ و اعتلال

(معنيٰ: هو (مخلوق سان) نه ڳنڍيل آهي نه جدا، اي ڪامل انسان بلڪ اهو

مامرو تو چوءِ ڇا، ڪيئن ۽ ڪهڙو (اسباب) ڪان مٿي آهي)

شاهه لطيف پڻ مثنويءَ جي اندازِ فڪر ڪان متاثر ٿي خدا ۽ انسان جي باهمي تعلق بابت چيو آهي:

هو پڻ ڪونهي هنري، هيءَ نه هنهان ڏار،
'الانسان سري وانا سره' پروڙج پچار،
ڪندا ويا تنوار، عالم عارف اهڙي

سلطان الاولياءَ خواجه محمد زمان وڏيڪ علمي اصطلاح ڪم آڻيندي هيئين بيت ۾ سموري وجودي فڪر کي سموئي ڏيکاريو آهي:

صورت معنيٰ وچ ۾، ڪونهي وچ وچا،
هو نه سڄاپي هن ري، هيءَ مور نه موجودا،
ڪٿي جوهر ڪونجي، ڪٿي عرض آهه
حقيقت هيڪاهه پر نالن مٿو ناهه ڪو

ابن عربيءَ جو وجودي فڪر هڪ وڏو بحث تنزيهه (The onness of Being) ۽ تشبيهه (The Multiplicity of things) آهي. تنزيهه جو مطلب آهي ته خدا جي ذات ڪان مخلوق جي صفتن جي نفي ۽ تشبيهه جو مطلب آهي ته مخلوق کي خدا جي صفتن سان سينگاريل سمجهڻ.

انهيءَ سڄي بحث کي خدا (وجوذ) جي ذات ۽ صفات جو مسئلو به ڪوٺي سگهجي ٿو. ابن عربيءَ وٽ هن سلسلي ۾ خالق ۽ مخلوق يا حق تعاليٰ ۽ ڪائنات، مطلق ۽ مفي، قديم ۽ حادث رب ۽ عبد جا اصطلاح پڻ ملن ٿا.ابن عربيءَ وٽ خالق ۽ مخلوق جو تعلق تنزيهه (خدا جو ڪائنات ڪان الڳ ۽ ماوورا) به آهي ته تشبيهه (پاڻ ۾ مليل يا ساري يعني سير ڪندڙ) به آهي هن جي نظر ۾ انهن ٻنهي مان ڪو به هڪڙو تصورانهيءَ نسبت جي تهه تائين پهچڻ لاءِ ناڪافي آهي هو چوي ٿو ته تنزيهه محض جو تصور يعني ته خدا تعاليٰ بي صورت ۽ هن عالم ڪان الڳ ماوورا آهي مطلب خود هن جي ذات کي هڪ لحاظ ڪان محدود ۽ مقيد ڪرڻ آهي. ڇو ته ائين ڇئي هڪ حدپيدا ڪئي وئي آهي. جڏهن ته خدا جي ذات بابت ڪنهن به قسم جي حد يا قيد جو تصورنٿو ڪري سگهجي. ساڳيءَ ريت تشبيهه محض يعني خدا کي صرف عالم

جي صورتن يا مظهرن ۾ ڳولڻ به هڪ لحاظ کان سندس ذات جي تحديد يا تقيد آهي.
هن سلسلي ۾ ابن عربيءَ جو وڏيڪ مضبوط دليل اهو آهي تهقرآن شآريف جي ڪيترين آيتن مان تنزيهہ تہ ڪيترين مان تشبيهہ ظاهر ظهور نظر اچي ٿي.

تشبيهہ جي سلسلي ۾ هو:

ونحن اقرب اليہ من حبل الوريد

وهو معكم اينما كنتم

(ترجمو: اسان وڏيڪ ويجهو آهيون انهيءَ کي ساهہ جي رڳ کان ۽ هو توهان سان گڏ آهي جتي توهان آهيو)

جهڙين آيتن مان استدلال وٺي ٿو البتہ قرآن شريف جي هن آيت

ليس كمثلہ شي و هو السميع العليم

(ترجمو: هن جي مثل ڪا شيءِ ناهي ۽ اهو ٻڌندڙ ۽ ڄاڻندڙ آهي)

بابت هو چوي ٿو تہ هن آيت جي پهرين حصي ۾ "ليس كمثلہ شيءِ" ۾ تنزيهہ ۽ پوئين حصي ۾ " وهو السميع العليم" ۾ تشبيهہ جو مفهوم سمايل آهي.

ابن عربيءَ جو سڄو بحث فص نوحيہ ۾ ڪيو آهي جتي هو چوي ٿو:

فان قلت بالتنزيه كنت مقيدا

و ان قلت بالتشبيه كنت محدودا

و ان قلت بالامرين كنت مسدودا

و كنت اماما فى المعارف سيدا

فمن قال بالاشفاع كان مشركا

و من قال بالافراد كان موحدا

فاياك والتشبيه ان كنت ثانيا

واياك التنزيه ان كنت مفردا

فما انت هو بل انت هو و تراه

فى عين الامور مسرحا مقيدا

(ترجمو: جيڪڏهن تون رڳو تنزيهہ جو قائل آهين تہ تون(خدا کي) مقيد ڪرڻ وارو آهين پر جيڪڏهن رڳو تشبيهہ جو قائل آهين تہ تون (خدا کي) محدود

ڪرڻ آهين پر جيڪڏهن تون ٻنهي جو قائل آهين ته پوءِ سڌي رستي تي آهين ۽ معرفت وارن جو اڳواڻ ۽ سردار آهين ليڪن جيڪو ٻيائي(خلق ۽ حق کي الڳ سمجهي) رکي ته اهو مشرڪ آهي. پر جيڪو ٻنهي کي هڪ ڄاڻي ته اهو موحد آهي.

لهذا مٿين بحث جي پيش نظر ابن عربي اهو نتيجو قائم ڪري ٿو ته تقيد جو اطلاق خود تقيد آهي ۽ مطلق اطلاق جي قيد سان وري مفيد آهي. ٻين لفظن ۾ مطلق جو تصور مقيد کان سواءِ نٿو ڪري سگهجي ۽ مقيد وري مطلق کان سواءِ قائم رهي نٿو سگهي.

ابن عربي 'فتوحات مکيہ' ۾ تنزيھ ۽ تشبيھ جي سمجهاڻي هڪ ٻئي تمثيلي انداز ۾ ڏيندي چوي ٿو ته هيءَ ڪائنات ظلمت آهي ۽ نور حق پڌرو آهي. پر جيئن نور ۽ ظلمت يعني روشني ۽ اونداهي ٻئي گڏ نٿا ٿي سگهن ۽ جيڪو رات کي ڏسي ٿو سو رات کي نٿو ڏسي ۽ ساڳيءَ ريت جيڪو ڏينهن کي ڏسي ٿو سو رات کي نٿو ڏسي. انهيءَ ڪري اهو ٿي ظاهر آهي ته باطن بہ آهي ٻين لفظن ۾ حق ۽ خلق ٻئي واضح آهن ليڪن جيڪو مخلوق کي ڏسي ٿو سو حق کي نٿو ڏسي. اهڙيءَ طرح جيڪو ان وهم جو شڪار رهيو. اهو ڪڏهن بہ نہ حق کي ڏسي سگهندو ۽ نہ خلق کي تڏهن تہ فص ادريسيہ ۾ چوي ٿو:

فالحق خلق لهٰذا الوجه فاعتبروا

وليس خلقا بذاك الوجه فادكروا

جمع و فرق فان العين واحدة

وهي الكثيرة لاتبقى ولاتذر

(يعني : انهيءَ سبب جي ڪري حق خلق آهي. پوءِ سوچيو ۽ سمجهو. وري هن ٻئي سبب (اطلاقي) جي ڪري خلق ناهي. انهيءَ تي غور ڪجو. جمع بہ ڪر ۽ فرق بہ ڪر. ڇو تہ اها ذات (عين) واحد بہ آهي ۽ ڪثير بہ آهي. جيڪا ان کي ڇڏي ٿي ۽ نہ باقي رهي ٿي)

انهيءَ ڪري عارف اهو آهي جيڪو جمع ۽ فرق کي هر وقت ملحوظ رکي ياد رکڻ گهرجي تہ " جمع " ۽ " فرق " صوفين جا خاص اصطلاح آهن. هڪ ٻئي هنڌ ابن

عربي وڏيڪ کُلي چوي ٿو:

الخلق عين الحق ان كنت ذا عين والحق عين الخلق ان كنت ذا عقل

(يعني: خلق ۾ عين حق آهي، جيڪڏهن تون بصيرت وارو آهين ۽ حق ۾ عين مخلوق آهي، جيڪڏهن تون عقل وارو آهين.)

هتي پهچڻ کان پوءِ اسان ان سوال طرف اچون ٿا جنهن کري وجودي صوفين تي اڪثر تنقيد ڪئي وئي آهي ته سندن خيال يانظريا بظاهر اسلامي تعليمات جي خلاف نظر اچن ٿا. ليڪن ان جي باوجود اهي اسلامي فڪر جي ڌارا ۾ ڪيئن شامل آهن ۽ مسلمان مفڪرن ۽ عالمن انهن کي ڪهڙي ريت تسليم ڪيو آهي هن جو جواب هڪڙو هي آهي ته صوفي جڏهن پنهنجا بنيادي عقائد بيان ڪن ٿا ته اهي ضرور خيال ڪن ٿا ته اهي عام اسلامي تعليمات مطابق آهن. ابن عربيءَ کي پڻ ان ڳالهه جو احساس هو ان ڪري هو 'فتوحات مڪيه' جهڙي ڪتاب لکڻ وقت سڀ کان پهريائين مختصر طور خدا جي ذات ۽ الوهيت ۽ رسالت بابت پنهنجا عقيدا بيان ڪيا جن ۾ هو پنهنجو ايمان ڄاڻائي ٿو. ظاهر آهي ته اهي بنيادي طور اسلامي عقائد مطابق آهن ٻيو سبب هي آهي ته صوفي پنهنجي عقيدن جي تشريح ۽ تعبير ۽ تعبير ۾ پنهنجي ذاتي ڪشف ۽ الهام کي اهميت ڏين ٿا ۽ بنيادي عقيدن جي سمجهاڻي يا شرح ان لحاظ کان ڪن ٿا. اها ڳالهه قابل ذڪر آهي ته صوفي ادب جو تمام وڏو حصو اهڙي قسم جي تشريحات تي مشتمل آهي. ليڪن ان جو مطلب اهو ناهي ته ڪو صوفين ۽ خاص طور ابنعربيءَ جي نظرين کي رد نه ڪيو ويو آهي يا هگن تي ڪفر جون نه لڳيون آهن. هن سلسلي ۾ سڀ کان وڏو نالو اٺين صديءَ ۾ امام ابن تيميه جو آهي. جنهن ابن عربيءَ جي نظريات تي زبردست تنقيد۽ جرح ڪئي آهي. ليڪن اها به حقيقت آهي ته گذريل ڇهن صدين ۾ ابن عربيءَ جي نظريات جي حمايت۾ سندس مخالفت کان وڏيڪ موافقت وارو مواد منظر عام تي آيو آهي. وڏي ڳالهه ته ان ۾ اسلامي دنيا جا ايڏا وڏا عالم ۽ مفڪر اچي وڃن ٿا جو ابن عربيءَ تي تنقيد جو اثر جيڪڏهن ختم نه تڏهن به زائل ٿي وڃي ٿو.

هاڻي اچو ته ڏسون ته خود وجودي حضرات پنهنجي انهن نظرين جي ڪهڙيءَ ريت تشريح ۽ تعبير ڪن ٿا جو اهي عقلي ۽ نقلي طور قابل قبول ٿي پون ٿا. وجودي

حضرات ڪشف جي بنياد تي وجود جا درجا يا ڇهه مرتبا(Degrees of Extistance) يا تنزيلات چون ٿا. جن کي " تنزلات ستہ" چاٽائن ٿا. ڪي صوفي قرآني اصطلاح" ستہ ايام" مان اهو استدلال وٺن ٿا. انهن کي هو تجليات، تقيدات، تعينات يا اعتبارات پڻ ڪوٺين ٿا. سڀ کان پهريون مرتبو آهي احديت، يعني ذات حق جو اهو مرتبو جنهن لاتعين پڻ چون ٿا. جيڪو هر قسم جي فهم ۽ سمجهہ کان بالاتر آهي. اتي ڪنهن بہ لحاظ کان ڪثرت جي گنجائش ناهي. يعني ذات هر قسم جي قيد کان ماورا آهي. ان کي اطلاقيت جو مرتبو پڻ سڏين ٿا. اتي حق تعاليٰ پاڻ عالم، پاڻ علم ۽ پاڻ معلوم آهي. خود وجود، خود واجد ۽ خود موجود آهي. 'ڪان الله ولم يڪن معہ شيءِ' جو اهو ئي مفهوم وٺن ٿا.

لاتعين کان پوءِ باقي پنج مرتبا تعينات جا آهن. تعين اول کي وحدت بہ چون ٿا. صوفي ادب ۾ ان جا ڀيا ڪيترا نالا ملن ٿا تاهم خاص خاص هي آهن: حقيقت محمدي، حقيقة الحقائق، تجلي اول، وجود مطلق،تجلي ذاتي حبي بہ چون ٿا. صوفي ان جو استدلال هن مشهور حديث قدسي مان وٺن ٿا:

كنت كنزا مخفيا فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق

(يعني: مان لڪل خزانو هئس، پوءِ مون گهريو تہ سڃاتو وڃان تنهنڪري مون مخلوقات کي پيدا ڪيو).

هي مرتبو ائين آهي، جيئن ٻج ۾ وڻ جي موجودگي يعني جڏهن حق تعاليٰ جو علم سندس ذات ۽ صفات بلڪ موجودات جي باري ۾ اجمالي نوعيت جو آهي. ان جو اهم مطلب پڻ آهي تہ حق تعاليٰ پنهنجي اصل ذات سان قائم آهي ۽ ٻي هر قسم جي ڦير گهير کان پاڪ آهي.

تعين ثاني جنهن کي واحديت چون ٿا جو مطلب آهي تہ جڏهن حق تعاليٰ جي علم ۾ ذات، صفات ۽ موجودات جو تفصيلي طريقي سان اعتبار ڪجي. اهو ائين آهي جيئن وڻ جي صورت ۾ ٿڙ، ٽاريون ۽ پنن جو تصور ڪجي. هن مرتبي کي " اعيان ثابتيہ" يا حقيقت انساني بہ ڪوٺين ٿا.

هتي هيءَ ڳالهہ ياد رکڻ گهرجي تہ وجود جا اهي ٽئي مرتبا احديت، وحدت ۽ واحديت اعتباري يا فرضي نوعيت جا آهن. جيڪي صرف سمجهڻ ۽ سمجهائڻ

واسطي تصور ڪيا وڃن ٿا. ذات جي لحاظ کان اهي ٽئي مرتبا الوهيت جا مرتبا آهن. جنهن ڪري اهي قديم آهن. انهن ۾ ڪنهن بہ قسم جو اڳ يا پوءِ ناهي. يعني انهن جي نہ ابتدا آهي ۽ نہ انتها تڏهن تہ صوفي خدا جي ذات جي باري ۾ بار بار چون ٿا:

الکآن کما کان

(يعني اها ذات هينئر بہ آهي، جيئن شروع ۾)

تعين سوم يا نزول ٽيون عالم ارواح کي چون ٿا. ان جا ٻيا نالا عالم ملڪوت ۽ عالم غيب آهن. نفخت فيہ من روحي ۾ انهيءَ عالم ارواح ڏانهن اشارو آهي. تعين چوٿون عالم مثال آهي ۽ ان مان مراد اهڙيون شيون آهن. جن ۾ کي مرکب ۽ لطيف آهن ۽ ورهاست يا ٽڪرن ۾ ورهائي نٿيون سگهجن. ان جو مثال خواب ۾ نظر ايندڙ اها شڪل آهي. جيڪا ان ماڻهوءَ يا شيءِ جي اصلي شڪل کان الڳ آهي. هڪ لحاظ کان ان جسماني عالم ۽ عالم ارواح جي وچ تي عالم برزخ بہ ڪوٺيو وڃي ٿو. ظاهر آهي تہ اهو غير مادي آهي.

تعين پنجون جسماني عالم آهي، جنهن مان مراد اهي شيون آهن جيڪي قابل تقسيم آهن، يعني هڪ کان وڌيڪ حصن ۾ ورهائجي سگهن ٿيون. هن کي عالم ناسوت يا عالم شهادت بہ چون ٿا. تعين ٽئين چوٿين پنجين جو گڏيل نالو عالم امڪان پڻ آهي.

تعين ڇهون جنهن کي جامع مرتبو بہ سڏين ٿا. خود انسان آهي. وجودي حضرات چون ٿا تہ اول مرتبي يعني لاتعين کي ڇڏي باقي ڇهن مرتبن جو جامع انسان آهي. ٻين لفظن ۾ هو عام طور ڇهين مرتبي ۾ موجود آهي پر جيڪڏهن هو عروج حاصل ڪندو رهي تہ سندس رسائي اول مرتبي تائين ٿي سگهي ٿي. يعني انسان ڪامل جنهن جو اتم مظهر پيغمبر اسلام جي شخصيت آهي ۽ انهيءَ ڪري ان مرتبي کي ’ حقيقت محمدي‘ بہ ڪوٺيو وڃي ٿو.

بهرحال اها انسان جي بنيادي طور جامع هجڻ واري حيثيت ئي آهي. جيڪا ٻي ڪنهن مخلوق ۾ ناهي ۽ جنهن ڏانهن ابن عربي فص ڪلمہ ۾ ”خلق آدم علیٰ صورته“ جي سمجهاڻي تحت واضح ڪئي آهي هو چوي ٿو تہ انسان اهڙو مڪمل آئينو آهي

جنهن ۾ خدا خدا جي صفتن جو ظهور ٿئي ٿو پر آئيني ۾ ته هميشه پنهنجي شڪل نظر ايندي آهي. ان لحاظ کان ابن عربي چوي ٿو ته خدا تعاليٰ آدم عليه السلام جي آئيني ۾ پنهنجي صورت کي ڏسي ٿو ۽ آئيني کي گويا هي آئينو خود نما نه پر خدا نما آهي. انهيءَ کي عام لفظن ۾ چئبو ته انسان خدا جو مظهر آهي يا ان جي تجلي آهي يا هر صورت ۽ هر لباس ۾ ان جي تجلي موجود آهي.

ابن عربيءَ موجب انسان جي تخليق جو مقصد حق تعاليٰ جو ٻنهي اسمن توڙي صفتن جو ظهور آهي باقي مخلوق ۾ صرف صفتن جو ظهور آهي. باقي مخلوق ۾ صرف صفتن جڳ ظهور آهي.

انسان جي انهيءَ جامع حيثيت يا مرتبي جي سمجهاڻي وجودي فڪر جي وڏي شاعر ۽ شارح مولانا جاميءَ جي مشهور مثنوي 'سلسلته الذهب' جي هيٺين ٻن سٽن ۾ جنهن سولي انداز ۾ ملي ٿي اها ٻئي ڪنهن هنڌ نه ٿي ملي:

آدمی چیست برزخی جامع
صورت خلق و حق درو واقع

(يعني انسان ڇا آهي؟ اهو برزخ جو مجموعو آهي جنهن ۾ مخلوق ۽ حق جي صورت واقع ٿي آهي)

مٿئين بحث جو خلاصو هي آهي ته 'وحدت الوجود' پنهنجي جڳهه تي هڪ علمي ۽ فڪري نظريو آهي جنهن جا پنهنجا خاص اصطلاح آهي ۽ انهن جي بنيادي سمجهاڻي کان سواءِ صحيح مفهوم تائين پهچڻ مشڪل آهي.

اهو ئي سبب آهي جو صوفين جي اوائلي ڪتابن ۾ انهن اصطلاحن جي سمجهاڻي بابت خاص ڏنل آهن ته جيئن عام پڙهندڙ ڪنهن غلط فهميءَ جو شڪار نه ٿئي اڳتي هلي اها ڳالهه سموري صوفيانه شاعريءَ سان به لاڳو ٿئي ٿي. جنهن ۾ شراب مئخانو محبوب جي اک ۽ زلف ۽ رخسار حتانڪ ڪفر ۽ ايمان جهڙن الفاظن کي به خاص معنيٰ ۽ مفهوم ۾ استعمال ڪيو ويو جنهن جو وڏي ۾ وڏو ثبوت اٺين صديءَ جي شروع ۾ لکيل محبود شبستري جو 'گلشن راز' آهي. ان جي ٻن سوالن جي جوابن اندر هو رخ ۽ زلف، خط ۽ خال،چشم ۽ لب، شراب، شمع، شاهد، خرابات ۽ خراباتي، بت ۽ زنار ۽ اسلام مجازيءَ ڪفر حقيقي جهڙن اصطلاحن جي نهايت دلپذير

سمجهائي ڏئي ٿو. هڪ لحاظ کان چئي سگهجي ٿو تہ شبستريءَ جي انهيءَ تشريح ۽ تعبير بعد فارسي شاعري توڙي ان جي ٻين زير اثر زبانن ۾ انهن اصطلاحن جي اها معياري (Standard) معني يا مفهوم وارو اصول تسليم ٿي ويو وري بہ حقيقت آهي تہ فارسي توڙي ٻين زبانن ۾ صوفيانہ شاعريءَ جي مقبوليت جو وڏو راز ان ۾ سمايل آهي تہ هنن پنهنجي شاعريءَ ۾ انساني محبت جي زبان ۽ ان جون علامتون ۽ استعارا استعمال ڪيا آهن. فارسي شاعريءَ جي انهيءَ روايت موجب رخ يا چهري مان مراد خدا جي ذاتي سونهن يا حسن جي جهلڪ آهي. جيڪو زندگي بخش ۽ روح کي راحت ڏيندڙ آهي. زلف مان مراد خدا جي شان جو جلوو ۽ اظهار آهي. شراب مان مراد اهو جذبو يا جوش آهي جيڪو محبوب حقيقيءَ جي ديدار سان پيدا ٿئي ٿو. ۽ جنهن سان عقل نيست نابود ٿئي ٿو. خرابات يا ميخانو وحدت جو مقام آهي. جتي ڪا بہ تفريق نہ آهي. اهڙيءَ طرح ٻيا بہ ڪيترائي استعارا ۽ علامتون صوفيانہ شاعريءَ جي خاص سڃاڻپ آهن. جيڪي فارسي شاعريءَ جي اثر ڪري سنڌي روايتي شاعريءَ ۾ تاريخي طور مستعمل آهن. انهيءَ ڪري سنڌ جي صوفيانہ شاعريءَ جي صحيح پرک لاءِ اهو پس منظر يا پيش منظر سامهون رکڻو پوندو.

وحدت الشهود يا مجدد الف ثانيءَ جو نقطه نظر

ابن عربيءَ جي نظريات سان سڀ کان پهرين اختلاف علاءُ الدولہ سمناني (وفات 1236/736) ڪيو. هندستان ۾ ابن عربيءَ تي تنقيد سڀ کان پهرين مشهور چشتي صوفي سيد محمد حسيني گيسودراز (وفات 1422/826) ڪئي جيڪو تصنيف تاليف ۽ علمي حيثيت جي لحاظ کان سيني چشتي صوفين ۾ ممتاز حيثيت رکي ٿو هن پنهنجي مختصر تصنيف ' خاتمہ آداب المريدين' ۾ ابن عربيءَ جي نظرين سان اختلاف ڪيو ۽ پنهنجي مريدن کي ابن عربيءَ جي ڪتاب ' فصوص الحڪم' پڙهڻ کان منع ڪئي. ليڪن سندس همعصر شيخ علاءُ الدين علي بناحمد مهائمي (وفات 1431/835) فصوص الحڪم جي شرح لکي ۽ هن جي تائيد ۾ ببيو مواد پڻ ڇڏيو. ليڪن سڀ کان وڌيڪ شهرت شيخ احمد مجدد الثاني (وفات 1624/1034) جي نظريي کي ملي. جيڪو وحدت الوجود جي مقابلي ۾ وحدت الشهود جي نالي سان مشهور ٿيو. هن کان اڳ ۾ اسان ڏٺو تہ ابن عربي کهڙي ريت اهو ثابت ڪيو تہ وجود فقط هڪڙو آهي ۽ اهو ذات خداونديءَ جو آهي. باقي هيءَ ڪائنات يا مخلوقات ان جي وجود سان قائم آهي. يعني ان جو پنهنجو وجود ڪونهي. انهيءَ ڪري وجودي صوفي شين کي تعنيات يا تقيدات ڪوٺين ٿا. يا وري هو شين کي ذات خدا بنديءَ جي اسمن ۽ صفتن جي تجلي يا سندس نور جو ظهور سمجهن ٿا. ابن عربيءَ انهيءَ خاص نسبت کي جيڪا خدا کي ڪائنات سان يا خالق کي مخلوقات سان آهي. ان کي 'عينيت' جو نالو ڏئي ٿو. هتي ياد رکڻ گهرجي تہ ابن عربي پاڻ وحدت الوجود جو اصطلاح استعمال نہ ڪيو آهي. هاڻي سوال آهي تہ جيڪڏهن ڪائنات جو پنهنجو وجود ڪونهي تہ پوءِ اها باقي ڇا آهي؟ مجدد الف ثاني جو جواب آهيتہ ڪائنات يا مخلوقات کي الله تعاليٰ جو عين نٿو چئي سگهجي.

بلڪ هو چوي ٿو تہ اها خدا جي صفات جو ظل آهي ۽ ان جو پنهنجو خارجي وجود آهي.

وجودي حضرات خالق ۽ مخلوق جي باهمي تعلق جي سمجهاڻي واسطي پاڻي ۽ لهرن جو مثالي ڏين ٿا. هو چون ٿا تہ ڪثرت وحدت جي مخالف ناهي. ڪثرت بہ وحدت ئي آهي ۽ وحدت وري ڪثرت بقول شاهہ لطيف ڀٽائيءَ جي:

وحدت تان ڪثرت ٿي، ڪثرت وحدت ڪل

شهودي حضرات پنهنجي ڳالهہ هن طرح پيش ڪن ٿا تہ حقيقت اصل سج وانگر آهي ۽ هيءَ ڪائنات يا مخلوقات ان جي ڪرڻن وانگر آهي. جنهن ڪي هو ظل يا پاڇي جو نالو ڏين ٿا. يا ان کي تجلي بہ ڪوٺين ٿا. هو سج ۽ تارن جو مثال بہ ڏين ٿا تہ جهڙيءَ ريت ڏينهن جو سج جي روشنيءَ جي موجودگيءَ ۾ تارا نظر نہ ٿا اچن. حالانڪ اهي موجود آهن. اهڙيءَ طرح هن ڪائنات جو وجود آهي.

هڪ ٻئي لحاظ سان ابن عربي يا وجودي صوفي چون ٿا تہ وجود صرف الله جو آهي ۽ ممڪنات جو وجود موهوم آهي يا معدوم آهي. مجدد الف ثاني بہ چوي ٿو تہ وجود حقيقي صرف الله تعاليٰ جو آهي. ليڪن ممڪنات جو وجود ظلي آهي. هن سلسلي ۾ باهہ جي شعلي کي گول ڦيرائڻ جو مثال ڏنو ويجي ٿو. جڏهن ڏسندڙ کي باهہ جو گولو تہ نظر ايندو آهي پر شعلو پنهنجي اصل صورت ۾ سندس نظرن کان اوجهل هوندو آهي. ۽ باهہ جي گولي جو وجود نہ آهي. ٻين لفظن ۾ ان جو وجود معلوم آهي يا موهوم آهي. ساڳي ڳالهہ لاءِ شهودي چوي ٿو تہ باهہ جي شعلي جو حقيقي وجود تہ آهي ئي آهي پر باهہ جي گولي جو بہ ظلي وجود آهي.

هن سلسلي ۾ اجان هڪ ٻيو مثال آئيني ۾ صورت جو آهي. هتي سوال آهي تہ آئيني ۾ نظر ايندڙ عڪس کي اصل صورت جو عين چئجي يا غير؟ غير ان ڪري نٿو چئي سگهجي ڇاڪاڻ تہ ان جو پنهنجي ليکي ڪو وجود ڪونهي عين ان ڪري نٿو چئي سگهجي تہ اصل پنهنجي جاءِ تي قائم آهي.

عينيت ۽ غيريت جو اهو بحث وري اسان کي خدا جي ذات ۽ صفات طرف

وٽي وجي ٿو ابن عربي چوي ٿو تہ مخلوقات يا ڪائنات يا ممڪنات جي حقيقت حق تعاليٰ جي اسمن ۽ صفتن کان علاوه ڪجهہ ناهي يا اهو سڀ ڪجهہ ان جي تجلي آهي ۽ ان لحاظ کان عالم معدوم آهي ۽ ان جو وجود ڪونهي. هتي ابن عربي چوي ٿو تہ عالم معدوم آهي تنهنڪري چئبو تہ جيڪي ڪجهہ آهي اهو حق تعاليٰ جو عين آهي. مجدد الف ثاني چوي ٿو تہ عالم جي حقيقت عدمات آهي پر انهن تي اسماءِ صفات جي تجلي آهي. يعني عالم جو وجود ظلي آهي. هنن وٽ عالم معدوم ناهي ۽ نہ وري اهو حق جو عين آهي.

وجودي چون ٿا تہ جيئن تہ صفت موصوف کان الڳ ٿي نہ ٿي سگهي ۽ هيءَ ڪائنات خدا جي صفتن جو مظهر آهي تنهنڪري هيءَ ڪائنات سندس ذات کان الڳ ناهي ۽ انجو ڪو وجود ناهي ان لحاظ کان ٻنهي ۾ عينيت آهي. انهيءَ ڪري ابن عربي خدا جي ذات ۽ صفات کي ٻہ الڳ نٿو سمجهي ۽ ٻنهي کي هڪ ٻئي جو عين سمجهي ٿو.

هن سلسلي ۾ مجدد الف ثانيءَ جو وڏي ۾ وڏو اعتراض آهي تہ جيڪڏهن وجودي صوفين جي چوڻ مطابق ڪائنات يا مخلوق اتي ا ان جون شيون خدا جي تجليات ۽ صفتن جو عين آهي تہ پوءِ شين ۾ نقص ڪيئن ٿو پيدا ٿئي يا اهي فنا ڇو ٿيون ٿين لهذا هو چوي ٿو تہ جيڪڏهنشين کير ذات جون تجليات چئجي تہ حرج ڪونهي. پر مسئلو تڏهن ٿو پيدا ٿئي جڏهن انهن کي عين ڪونجي تنهنڪري انهن کي عين نہ پر ظل چئي سگهجي ٿو. هو وڌيڪ چوي ٿو تہ خدا جا اسم ۽ صفتون عين ذات ناهن ڇو تہ جڏهن اسان انسان جي ظل کي چئبو. اهو تہ واجب کي ممڪن بنائڻ آهي. جيڪو حقيقت کي بدلائڻ برابر آهي ۽ اهو ٿي نٿو سگهي ڇو تہ واجب قديم آهي ۽ ممڪن حادث آهي ۽ اهي هڪ ٻئي ۾ تبديل نٿا ٿي سگهن.

در حقيقت جيڪي صفتن کي ذات کان الڳ نٿا سمجهن. بلڪ انهن کي ذات جو عين ظهور سمجهن ٿا. اهي وجودي آهن . ابن عربي ۽ سندس پوئلڳ ان ڳالهہ جي وڌيڪ وضاحت ڪندي چون ٿا تہ خدا جا اسم ۽ صفتون هڪ لحاظ کان ذات جو

عين آهن تہ ٻئي لحاظ کان غير آهن. شهودي حضرات صفتن کي ذات کان الڳ يا زائد تصور ڪن ٿا.

علم ڪلام ۾ ذات ۽ صفات جو مسئلو هڪ وڏو بحث آهي. ليڪن سڀ ڪان پهرين ذات ۽ وجود جو فرق سمجهڻ گهرجي. ان لاءِ هڪ پٿر جو تصور ڪريو جنهن ۾ وزن ،ٿولهہ،شڪل، رنگ وغيره ضروري آهن. هاڻي اهي سڀ ظاهر آهي تہ پٿر جون صفتون آهن. پر ڇا رڳو انهن صفتن کي گڏ ڪرڻ سان پٿر وجود ۾ ايندو؟ جواب آهي تہ نہ هتان معلوم ٿيو تہ اها ذات يا هستي جدا آهي. جنهن سان جڏهن اهي صفتون لڳن يا گڏجن ٿيون تہ پٿر جو وجود سمجهہ ۾ اچي ٿو. باقي سڀ مخلوقات ۾ ائين آهي. ليڪن حق تعاليٰ واجب الوجود آهي. يعني ان جو وجود سندس ذات سان گڏ آهي. ٻين لفظن ۾ اهڙي ذات جيڪا وجود جي محتاج ناهي. يا بذات خود وجود آهي. ڇو تہ ٻي مخلوقات ۾ وجود صفت آهي ۽ ان ڪري اهي وجود جون محتاج آهن. مطلب تہ حق تعاليٰ پنهنجي ذات سان موجود آهي.

هاڻي جيسيتائين صفتن جو تعلق آهي تہ اهل حق صفتن جي وجود جا قائل آهن ۽ انهن کي ذات کان الڳ يا وڌيڪ سمجهن ٿا. هو چون ٿا تہ حق تعاليٰ علم سان عالم آهي. قدرت سان قادر آهي. حيات سان جي آهي. ارادي سان مريد آهي. سمع سان سميع آهي. بصر سان بصير آهي. ڪلام سان ڪليم آهي ۽ تڪوين (پيدا ڪرڻ) سان مڪون آهي. هونئن تہ حق تعاليٰ جون صفتون لا محدود آهن پر هنن انن صفتن کي حقيقي يا بنيادي قرار ڏنو ويو آهي. معتزلہ ۽ انهن جا همنوا چون ٿا تہ صفتون ذات کان الڳ ناهن بلڪ ٻئي هڪ آهن. يعني خدا بذات خودحي، عالم ۽ قادر آهي ۽ ان لاءِ حيات، علم ۽ قدرت جو الڳ هجڻ ضروري آهي. اهو ان ڪري جو سندن دليل آهي تہ صفتن جي ڌار هجڻ جيصورت ۾ اهي يا تہ قديم هونديون يا حادث جيڪڏهن انهن کي قديم تصور ڪبو تہ هڪ کان وڌيڪ قديم مڃڻا پوندا جيڪو محال آهي. اهڙيءَ طرح صفتن کي حادث مڃڻ سان خدا کي حادث جو محل (جاءِ) ڇوڻو پوندو جيڪي پڻ محال آهي. انهيءَ ڪري صفتون ذات جو عين آهن.

هوڏانهن (شاعر) انهن ستن صفتن جي باري ۾ چون ٿا تہ اهي حق تعالىٰ جي ذات تي زائد ۽ لازم آهن. بلڪ ذات سان قائم آهن. ماتريدي ۽ اهل سنت وارا چون ٿا تہ خدا جوصفتون تہ سندس خارجي طور موجود سمجهن ٿا. بلڪ ذات صفات کان هر گز خالي ٿي نہ ٿي سگهي ۽ لازم ملزوم آهن. ان جو مثال سج جي روشني آهي. جيئن اها روشني سجو جو عين نہ آهي۽ نہ وري غير آهي. ليڪن اها سج سان لازم آهي. عام لفظن ۾ سج هوندو تہ روشني هوندي. اهڙيءَ طرح صفات جو خدا جي ذات کان الڳ هجڻ نامڪن آهي.

هتي ان ڳالهہ جي وضاحت ضروري آهي ت اهل حق صفات کي ذات تي زائد يا واڌو چو ٿا تصور ڪن. ان لاءِ وري پٿر جو مثال وڏو جيڪو پنهنجي طبعي تقاضا موجب مٿان کان هيٺ ڪري ٿو بين لفظن ۾ هن جي ذات ۾ علم، قدرت ۽ ارادو ٿئي آهن. تڏهن تہ مٿان کان هيٺ ڪري ٿو جيڪو سندس علم آهي. هيٺ ڪرڻ تي هن کي قادر چئي سگهجي ٿو. ۽ اهو هيٺ چو ڪريو يا اهو سڀ ڪيئن ٿيو گويا سندس ارادو آهي. حالانڪ اسان سڀ ان ڳالهہ کي تسليم ڪريون ٿا تہ پٿر ۾ نہ علم آهي ۽ نہ قدرت ۽ نہ ارادو يعني منجهس اهي صفتون ناهن ليڪن اهي خاصيتون آهن جيڪي سندس ذات ۾ آهن جن کي شِئُون پڙ سڏين ٿا. اهڙيءَ طرح جيڪڏهن خدا تعالىٰ جي لاءِ سندس ذات زائد لاءِ صفتن جو وجود تسليم نہ ڪيو تہ ان جو مثال پٿر وارو آهي يا پاڻي وارو ٿيندو. جنهن جي ذات ۾ پڻ مٿان کان هيٺ وهڻ شامل آهي. اهو ئي سبب آهي جو صفتن جو زائد مجڻ لازمي آهي. ڇو تہ اسان کي خبر آهي تہ پٿر سلم جي هيٺ ڪري ٿو. ائين ڪرڻ ۾ سندس ڪو ارادو شامل ناهي. جيڪو علم جي تابع هجڻ گهرجي. آخر ۾ جيڪا هو حرڪت ڪري ٿو يعني هيٺ ڪري ٿو ان ۾ سندس قدرت شامل ناهي. لهذا ذات خداوندي صاحبِ علم، اراده ۽ صاحبِ قدرت وغيره آهي. واضح ٿيو تہ ان صورت ۾ صفتن جو ذات سان اثبات ڪرڻ لازمي آهي.

امام ربانيءَ انهيءَ بنياد تي ابن عربيءَ سان صفات جي ذات سان عين نہ هجڻ

سبب سخت اختلاف ڪري ٿو ۽ ان باري ۾ هو ڪهڪ کان وڌيڪ ڀيرا مڪتوبات ۾ اها ڳالهه دهرائي ٿو. هن سلسلي ۾ هو مولانا جاميءَ جي هن رباعي تي به تنقيد ڪري ٿو جيڪو چوي ٿو ته صفت موصوف جي مفهوم جي لحاظ کان غير آهي پر وجود جي اعتبار سان ان جو عين آهي. هو لائح پندرهين ۾ چوي ٿو:

اے در ہمہ شان ذات تو پاکِ از ہمہ شین،

نے در حق تو کیف تواں گفت نہ این،

از روئے تعقل ہمہ غیر اند صفات

با ذات تو از روئے تحقق ہمہ عین

(معنيٰ: اي الله! تنهنجي ذات هر شان ۾ هر عيب کان پاڪ آهي. تنهنجي باري ۾ ڪيئن ۽ ڪٿي چئي نٿو سگهجي. تعقل (سمجهه) جي لحاظ کان تنهنجون صفتون غير آهن. تحقق (موجود هجڻ) جي لحاظ کان اهي سڀ عين آهن)

مطلب ته اهڙيءَ طرح امام رباني مڪتوبات ۾ ڪيترن هنڌن تي نالو وٺي ۽ عبارتن جا حوالا ڏئي ابن عربيءَ جي ڪيترين ڳالهين سان اختلاف ڪري ٿو. پر ڪيترن هنڌن تي هو اهو تسليم ڪري ٿو ته سندس انهيءَ تنقيد جو مدار ذاتي ڪشف يا الهام آهي. جيڪا ڳالهه ابن عربيءَ لاءِ به ايتري ئي درست آهي ليڪن اهو بحث علم ڪلام ۽ فلسفي جي مسئلن مان هجڻ سمجهڻ ۾ ڪافي ڏکيو آهي. ان لاءِ بهتر اهو آهي ته امام رباني جن مڪتوبات ۾ انهيءَ بابت ڪن هنڌن تي نسبتا سولي انداز ۾بحث ڪيو آهي. هتي ڪجهه اقتباس پيش ڪجن ٿا. ياد رهي ته امام ربانيءَ جو مرشد خواجه باقي بالله هو. دفتر اول جي مڪتوب 290 ۾ هو مرشد جي رهنمائي ۾ پنهنجي روحاني واردات جو بيان هن ريت ڪري ٿو جنهن ۾ توحيد وجودي ۽ توحيد شهوديءَ جي فرق کي چڱيءَ ريت واضح ڪري ٿو. فنا جي ڪيترن قسمن مان گذرڻ کان پوءِ جڏهن حقيقي فنا حاصل ٿي. ان موقعي تي امام رباني لکي ٿو:

“ منهنجي دل کي ايڏي وسعت محسوس ٿي جو عرش کان وٺي زمين جي وچ تائين سڀ موجودات ان جي مقابلي ۾ سرنهن جي داڻي کان به گهٽ معلوم ٿي. ان کان

پوءِ مون پنهنجو پاڻ کي ۽ ڪائنات جي ذري ذري کي ائين ڏٺو ته ڄڻ اهو حق تعاليٰ آهي. ان بعد هڪ مرحلي تي مون کي ائين لڳو ته موجودات جون اهي سڀ شڪليون جن کي مون پهريائين حق تعاليٰ سمجهيو هو اهي سڀ وهمي ۽ خيالي آهن. پهرين هر ذري کي مون بغير ڪنهن فرق جي حق ٿي سمجهيو پر هاڻي اهو وهم ئي معلوم ٿيو. اتي مون کي سخت حيرت ٿي ۽ مون پنهنجي والد کان 'فصوص الحڪم' جي جيڪا عبارت پڙهي هئي سا ياد آئي.

ان شئت قلت انه ای العالم حق وانشئت قلت انه خلق وان شئت قلت انه حق من وجه و خلق من وجه وان شئت قلت بالحيرة لعدم التميز بينهما

جڏهن مون اها حقيقت حضرت خواجه جي خدمت ۾ عرض ڪئي ته پاڻ فرمايائون اڃا تنهنجو حضور صاف نه ٿيو آهي. پنهنجي ڪم مشغول رهه ته جيئن موجود ۽ موهوم ۾ فرق ظاهر ٿئي. مون فصوص جي عبارت بابت عرض ڪيو جنهن مان اهو فرق ظاهر نٿو ٿئي. ان تي پاڻ فرمايائون ته شيخ ابن عربيءَ انهيءَ عبارت ۾ ڪامل شخص جو حال بيان نه ڪيو آهي. ڪن ماڻهن جي باري ۾ اهو فرق ظاهر نه ٿو ٿئي. سندن حڪ موجب آءٌ پنهنجي محنت ڪندو رهيس. جلد ئي موجود ۽ موهوم جو فرق واضح ٿي ويو ۽ مون سواءِ هڪ ذات جي خارج ۾ ٻي ڪنهن کي نه ڏٺو جڏهن مون ان حالت بابت عرض ڪيو ته پاڻ چيائون " فرق بعد الجمع" جو مرتبو اهو آهي ۽ سالڪ جي ڪوشش جي انتها اها آهي البت ان کان پوءِ جيڪي ڪجهه ملي ٿو اهو هر ڪنهن جي لياقت موجب آهي. بهرحال انهيءَ مربي کي طريقت جا صاحب تڪميل جو مقام ڪونه ٿا."

اڳتي چوي ٿو: ڄاڻڻ گهرجي ته هن درويش کي جڏهن سڪر مان صحو ۾ آندو ويو ۽ فنا کان پوءِ بقا جو شرف حاصل ٿيو. تڏهن مون کي پنهنجي وجود جي هر ذري ۾ ڏسڻ سان حق کان سواءِ ٻيو ڪجهه نظر نه ايندو هو ۽ هر ذري ۾ حق جو آئينو نظر ايندو هو هن مقام کان پوءِ مون کي وري حيرت ۾ آندو ويو ۽ جڏهن مون مون کي هوش آيو ته مون پنهنجي وجود جي هر ذري کي حق سان گڏ ڏٺو ۽ هر ذري کي حق نه ڏٺو. اتي

مونکي پهريون مقام يعني هر ذري ۾ حق ڏسڻ هيئانهون معلوم ٿيو. ان کان پوءِ هڪ دفعو وري مون کي حيرت ۾ وٺي ويا ۽ وري جڏهن هوش ۾ آندائون ته اتي مون کي حق تعاليٰ نه ڪائنات ۾ اندر نظر آيو. ۽ نه ٻاهر نه ان سان ڳنڍيل نظر آيو ۽ نه جدا يا الڳ.

اڳتي وري چوي ٿو ته ان کان پوءِ مون کي معلوم ٿيو ته حق کي ڪائنات سان جيڪا نسبت آهي. اها ڪيفيت اڻ ڄاتل آهي ۽ هڪ دفعو وري مون تي اهو راز کليو ته حق کي ڪائنات سان جيڪا نسبت آهي ان جو بيان ڪري نٿو سگهجي بلڪ نسبت کان بالاتر آهي.

آخر ۾ چوي ٿو ته اي منهنجا پيارا جيڪڏهن آءٌ اهڙيءَ طرح توحيد وجوديءَ جي معارف ۽ انهن جي ظِليت جو بيان جاري رکان ته جيڪر انهن کي جن پنهنجون سڄيون عمريون ان ۾ کپايون آهن. ڪين معلوم ٿي وڃي ته هنن کي سمنڊ مان هڪ قطري برابر به خبر نه آهي.

حيرت انهيءَ ڳالهه تي آهي ته اهي ماڻهو هن درويش کي توحيد وجوديءَ وارن ۾ شامل نٿا ڪن بلڪ ان جي انڪار ڪندڙن ۾ شمار ڪن ٿا. وڏي ڳالهه ته پنهنجي انهيءَ ڪوتاهه نظاريءَ سبب سمجهن ٿا ته توحيد وجودي جي انهن ڳالهين تي اصرار ڪرڻ ئي ڪمال آهي.

مٿئين مڪتوب بلڪ ٻين ڪيترن هنڌن تان پڻ معلوم ٿئي ٿو ته امام رباني پنهنجي لاءِ اها دعويٰ ڪري ٿو ته هو وحدت الوجود جي سڀني مقامات مان گذريو آهي. ليڪن هو انهيءَ مقام کان مٿي شهود جي مقام جي نشاندهي ڪري ٿو. هن سلسلي ۾ دفتر اول جي مڪتوب ۾ هنئين لکي ٿو:

هيءُ فقير ننڍي وهيءَ کان توحيد وجوديءَ جو دلداه هو. بلڪ ان زماني ۾ هر وقت اها ئي پريشاني هوندي هئي ته توحيد وجوديءَ کان مٿي ٻيو ڪو مرتبو ناهي. تنهنڪري هر وقت دل جي اهائي تمنا هوندي هئي ته ڪٿي اهو مرتبو کسجي نه وڃي. ليڪن جلدي اصل حقيقت تان پردا هٽڻ لڳا ۽ حقيقت پوري ريت ظاهر ٿي وئي ۽ معلوم ٿيو ته جيتوڻيڪ موجودات يعني

ڪائنات ذات باري تعاليٰ جي صفاتي ڪمالات جو آئينو آهي. ۽ سندس اسمن جي ظهور جو جلوه گاه آهي. ليڪن مظهر ظاهر جو عين ۽ ظل اصل جو عين ناهي. جيئن توحيد وجوديءَ وارن سمجهيو آهي هن ساڳئي خط ۾ سڄي بحث کي هڪ مثال ذريعي هيئن ختم ڪري ٿو. ڪنهن اهڙي فن جي ماهر جو تصور ڪريو جنهن آوازن ۽ حرفن کي ايجاد ڪيو ۽ انهن جي ذريعي جيڪي ڪجهه ظاهر ٿي رهيو آهي. اهي سڀ انهيءَ فنڪار جي شخصيت کي مڪمل طور ظاهر ڪن ٿا يا هن جي ڪمالات جو عين آهن. اصل ڳالهه هيءَ آهي تہ اهي حرف يا آواز سندس ڪمالات تي دلالت ڪن ۽ ان ڪان وڌيڪ ٻيو ڪو تعلق ثابت نٿو ٿئي انهيءَ تعلق کي ظاهريت، مظهريت ۽ دلالت ڪندڙ چئي سگهجي ٿو. بلڪ عالم کي سندس علامت يعني نشاني چئي سگهجي ٿو.

امام رباني پاڻ وحدت الوجود ۽ وحدت الشهود کي ڪيئن سمجهيو آهي. ان باري ۾ دفتر اول مڪتوب 93 ۾ عام فهم سمجهاڻي ڏيندي هيئن چوي ٿو:

" اها توحيد جيڪا سلوڪ جي راهہ ۾ صوفي سڳورن کي حاصل ٿئي ٿي سا ٻن قسمن جي آهي. توحيدوجودي ۽ توحيد شهودي توحيد شهودي هڪ ذات کي پسڻ آهي. يعني جڏهن سالڪ کي هڪ ذات ڪان سواءِ ٻيو ڪجهه نظر نہ اچي. توحيد وجوديءَ جو مطلب آهي تہ هڪ ذات کي موجود سمجهڻ ۽ ان ذات ڪان علاوهہ ٻي هر شيءِ کي نيست نابود ڄاڻڻ ۽ ان لحاظ ڪان مڙني شين کي سندس مظهر قرار ڏيڻ. ان ريت توحيد وجودي ڄڻ تہ علم اليقين جو قسم آهي ۽ توحيد شهودي عين اليقين وانگر آهي."

هاڻي جيئن تہ " عين اليقين" هميشہ " علم اليقين" ڪان پوءِ حاصل ٿئي ٿو. ان ڪري امام رباني جو چوڻ آهي تہ وحدت الوجود شروعاتي يا هيٺيون درجو آهي ۽ توحيد شهودي ان ڪان مٿي آهي. انهيءَ ساڳي مڪتوب ۾ اڳتي هلي چوي ٿو تہ آخري درجو " حق اليقين" جو آهي جيڪو علم ۽ حيرت جي گڏ ٿيڻ سان حاصل ٿئي ٿو.

ليڪن ظاهر آهي تہ درجو عين اليقين يعني توحيد شهودي کان پوءِ اچي ٿو. مطلب تہ جيڪو توحيد شهوديءَ تي نہ پهتو آهي اهو حق اليقين تائين نٿو پهچي سگهي.

انهيءَ ساڳي مڪتوب ۾ هو منصور حلاج جي قول "انا الحق" ۽ بايزيد بسطاميءَ جي قول "سبحاني مااعظم شاني" جي سمجهاڻي ڏيندي چوي ٿو تہ انهنڪي پڻ توحيد وجوديءَ جي بجاءِ توحيد شهودي جي نظر سان ڏسڻ گهرجي.

اصل ۾ جڏهن ماسوا حق سندن نظر کان اوجهل ٿي وڃي ٿو تہ انهيءَ حالت جي غلبي وقت انهن بزرگن اهي لفظ چيا آهن. انا الحق جي معنيٰ آهي تہ حق آهي ۽ مان نہ آهيان. جيئن تہ هو پنهنجو پاڻ کي نہ ٿو ڏسي تنهنڪري هو پاڻ کي ثابت نہ ٿو ڪري باقي ائين ڪونهي تہ هو پاڻ کي ڏسي ٿو ۽ پاڻ کي حق سمجهي ٿو اهو تہ ڪفر آهي.

صوفين جي اهڙين دعوائن جي وڌيڪ سمجهاڻي دفتر سوم جي مڪتوب 89 ۾ ملي ٿي. جتي وري امام رباني وحدت وجود ۽ شهود تي هڪ ٻئي پهلوءَ کان روشني وجهي ٿو.

جيتوڻيڪ امام ربانيءَ کي وحدت الوجود بابت ڪيترن قسمن جا اعتراض هئا ۽ خاص طور ابن عربيءَ جي فڪر بابت مڪتوبات ۾ هن گهڻو ڪجهہ لکيو آهي. ليڪن اسلامي تصوف جي تاريخ ۾ خود نقشبندي حضرات ۾ ڪانئس اڳ ڪيترائي وڏا صوفي انهيءَ فڪر جا حامي هئا. انهيءَ ڪري هو وحدت الوجود بابت پنهنجي تشريح ۽ تعبير پڻ پيش ڪري ٿو. دفتر دوم جي مڪتوب44 ۾ محمد صادق ولد حاجي محمد مومن کي جواب ۾ لکي ٿو:

> انهيءَ بحث جي تحقيق ۾ هن فقير پنهنجي مڪتوبات ۽ رسائل ۾ تفصيل سان لکيو آهي ۽ ٻنهي ڌرين (ظاهري عالمن ۽ صوفين) جي وچ ۾ هلندڙ اختلاف کي لفظ ثابت ڪيو آهي پر جيئن تہ توهان سوال لکي موڪليو آهي. ان جي جواب ڏيڻ کان سواءِ ٻيو ڪو چارو ڪونهي. ڄاڻڻ گهرجي تہ صوفين ۾ جيڪي وحدت وجود جا قائل آهن ۽ شين کي حق حق

جو عين سمجهن ٿا يعني همہ اوست جو حڪم لڳائن ٿا. انهن جو مطلب اهو ناهي تہ شيون يا موجودات حق سان متحد آهن ۽ تنزيهہ تنزل بعد تشبيهہ ٿي وئي آهي. يا واجب ممڪن ٿي پيو آهي. يا بي مثل مثال جي صورت واري آهي. ڇو تہ اهو سڀ ڪفر ۽ گمراهي آهي. اتي نہ اتحاد آهي تہ عينيت نہ تنزل نہ تشبيهہ حق تعاليٰ هيئنر بہ ائين آهي. جيئن اصل ۾ هو. هو اهڙي ذات آهي. جيڪا ڪائنات ۽ موجودات جي تبديليءَ سان سندس ذات ۽ صفات ۾ ڪا تبديلي نہ ٿي اچي. حق تعاليٰ پنهنجي ساڳي اطلاق محض واري صفت ۾ آهي ۽ وجوب کان امڪان جي هيٺاهين ۾ اچڻ وارو ناهي. بلڪ همہ اوست جومطلب آهي تہ شيون ڪين آهن ۽ حق ذات موجود آهي. منصور جيڪو انا الحق چيو هو تہ ان جو مطلب اهو نہ هو تہ مان حق آهيان ۽ حق سان گڏجي هڪ ٿي ويو آهيان. ڇو تہ اهو ڪفر آهي ۽ قتل جو سبب آهي. بلڪ سندس قول مطلب آهي تہ مان نہ آهيان ۽ حق موجود آهي.

حاصل ڪلام تہ صوفي شين کي حق جو ظهور سمجهن ٿا ۽ ڪنهن بہ تنزل جي ملاوٽ ۽ تغير و تبدل جي گمان کان سواءِ شين کي اسمن ۽ صفتن جو آئينوتصور ڪن ٿا. مثلا جيڪڏهن ڪنهن شآخص جو پاڇو ظاهر ٿيندو آهي تہ ائين نہ چئبو آهي تہ اهو پاڇو هن سان متحد آهي يا عينيت جي نسبت رکي ٿو يا اهو شخص تنزل ڪري ظل جي صورت ۾ ظاهر ٿيو آهي بلڪ اهو شخص پنهنجي اصلي حالت ۾ هوندو اهي ۽ ظّل سواءِ ڪنهن تنزل ۽ تغير جي وجود ۾ آيو آهي. البت ڪڏهن ڏسندڙن جي نظر کان سندن محبت جي شدت سبب انهيءَ پاڇي جو وجود پوشيدو ٿي پوندو آهي خاص طور جن انهيءَ شخص سان گهڻي محبت ڪئي هوندي آهي تنهنڪري سندن نظرن ۾ اهو ئي شخص پيو ڦرندو آهي تي سگهي ٿو اهڙي وقت ۾ هو ائين چئي ويهن تہ ظل انهيءَ شخص جو عين آهي يعني ظل معدوم آهي ۽ اهو شخص موجود آهي. انهيءَ تحقيق مان ثابت ٿيو تہ صوفين وٽ شيون حق

جو ظهور آهن ۽ حق جوعين مطلب تہ شيون حق تعاليٰ جي ڪري آهن ۽ حق تعاليٰ شين جي ڪري نہ آهي. اهڙيءَ صورت ۾ سندن قول "همہ اوست" جو مطلب "همہ از اوست" ئي آهي.

امام رباني ابن عربيءَ جي وحدت وجود واري نظريي تي اهڙيءَ ريت تنقيد ڪرڻ کان پوءِ بہ هڪ هنڌ ابن عربيءَ جي باري ۾ دفتر اول جي مڪتوب 266 ۾ هيئن فرمائي ٿو:

> اهو عجب معاملو آهي شيخ محي الدين خدا جي درگاهہ ۾ مقبولين ۾ نظر اچي ٿو. جيتوڻيڪ سندس اڪثر ڳالهيون جيڪي اهلِ حق جي خلاف آهن. خطا ۽ غلط آهن پر شايد هو ڪشفي غلطيءَ جي ڪري معذور ۽ اجتهادي خطا جي ڪري ملامت کان بچيل آهي. مطلب شيخ محي الدين جي باري ۾ هن فقير جو اهو ئي اعتقاد آهي تہ هو مقبوليت ۾ شامل هوتنهن جي اهل حق خلاف ڳالهين کي نقصانڪار ۽ خطا تي مبني سمجهي ٿو.

اڳتي هلي ساڳئي مڪتوب ۾ وحدت الوجود جي باري ۾ پنهنجي حتمي راءِ ڏيندي چوي ٿو:

> جيتوڻيڪ صوفين جي هڪ وڏي جماعت ابن عربيءَ سان هم خيال آهي. پر اصل ۾ شيخ جو پنهنجو موقف ۽ استدلال آهي. اگرچہ هي مسئلو ظاهري طور اهل حق جي عقائدخلاف آهي. تاهم قابل توجهہ ۽ تطبيق جي لائق آهي. هن فقير خواجہ باقي بالله (مرشد) جي شرح رباعيات ۾ اهڙي هم آهنگي پيدا ڪرڻ جي ڪوشش ڪئي آهي ۽ بنيادي طور ان کي لفظي جهڳڙو ثابت ڪيو آهي.

در اصل هن سموري بحث مان امام رباني اهو ثابت ڪرڻ گهري ٿو تہ وحدت الوجود سالڪ جي ذاتي نوعيت جي ڪيفيت يا حالت آهي. جنهن مان ڪنهن بہ ريت وجود جي هڪڙي هجڻ جو ثبوت نٿو ملي. البت اتي وڏ ۾ وڏ هڪ ذات کي پسڻ جو تجربو ٿئي ٿو. جنهن ڪري هن ڪيفيت کي وحدت الشهود سمجهڻ گهرجي.

انهيءَ ڪري چيو هيائين تہ وحدت الوجود علم اليقين جو درجو رکي ٿو. ۽ وحدت الشهود حق اليقين آهي. ٻين لفظن ۾ هيئن بہ چيو اٿس تہ وحدت الوجود ابتدائي ڪيفيت يا صوفي اصطلاح ۾ حال آهي ۽ وحدت الشهود مقام آهي.

دفتر اول جي مڪتوب 272 ۾ فنا جي تصور بابت ڳالهائيندي چو ٿو:

فنا در اصل توحيد شهوديءَ ۾ ئي حاصل ٿي سگهي ٿي ۽ ان لاءِ توحيد وجودي درڪار نہ آهي. ڇو تہ فنا ۾ ڪمال تڏهن ڇئبو جڏهن ٻين شين جو وجود بہ هجي پر سالڪ ڪي مطلب حقيقيءَ سان اهڙو تعلق پيدا ٿئي جو سندس ٻي ڪنهن شيءِ ڏانهن نظر ي نہ پوي. پر جيڪڏهن شيون هجن ئي نہ ۽ اڳ ۾ ئي فرض ڪري ونجي تہ شيون آهن ئي ڪو نہ پوءِ فناڇا جي؟ ۽ ڪهڙي شيءِ کان فنا حاصل ٿي؟

هڪ لحاظ کان ڏسجي تہ جتي ابن عربيءَ جي وحدت الوجود بلڪ عينيت واري نظريي ۽ امام ربانيءَ جي وحدت شهود بلڪ اصليت واري نظريي ۾ تعبير جي لحاظ کان وڏو فرق آهي. اتي هڪ ٻئي لحاظ کان ٻنهي نظرين ۾ هڪجهڙائي يا محض لفظي فرق پڻ ثابت ڪيو ويو آهي. مثلا ٻئي حضرات خدا کي اصل يا حقيقي وجود چون ٿا ۽ موجودات کي ان جو مظهر يا ظل ڪوٺين ٿا.بلڪ هن معاملي کي آئيني ۾ صورت جو مثال سمجهڻ وڏيڪ سولو آهي. جيڪو ٻنهي وٽ ملي ٿو. ابن عربي چوي ٿو تہ آئيني ۾ نظر ايندڙ عڪس ان شخص جو عين آهي پر ذات جي لحاظ کان غير آهي. امام رباني چوي ٿو تہ آئيني ۾ نظڙ ايندڙ عڪس اصل شخص جو ظل آهي ۽ ظل اصل جو عين ٿي نہ ٿو سگهي. انهيءَ دليل کي اڳتي وڌائيندي هو چوي ٿو تہ خدا جي ذات واجب آهي ۽ موجودات ممڪن آهي. لهذا واجب ۽ ممڪن ۾ عينيت ٿي نہ ٿي سگهي. مگر ابن عربي چوي ٿو تہ واجب وجود جي لحاظ کان عين ٿي سگهي ٿو. البت ذات جي لحاظ کان اهو غير ئي رهندو. ڇو تہ سندس نظر ۾ وجود واحد آهي.

مطلب تہ عالم جي لاءِ وجود ظلي جي اثبات ۾ ٻئي متفق آهن پر ابن عربيءَ کي ان وهم ۽ تخيل سمجهي ٿو ۽ ان لاءِ وجود خارجي ثابت نٿو ڪري. انڪري ان کي

اصل جو عين سمجهي ٿو. جڏهن تہ امام رباني ظل کي خارج ۾ موجود سمجهي ٿو. ۽ ان جو وجود خارجي ثابت ڪري ٿو. پر انکي حقيقي نہ ٿو سمجهي. مثلا ڪو شخص اس ۾ بيٺو آهي تہ ان جو پاڇو موجود هوندو. ليڪن ان پاڇي جو وجود حقيقي يعني مستقبل بالذات نہ چئبو ڇو تہ جيئن اهو شخص اتان هٽي ڇانوَ ۾ ايندو تہ سندس پاڇو گم يعني معدوم ٿي ويندو. ان ڪري چئبو تہ ظل جي ماهيت وجود نہ بلڪ عدم آهي. انهيءَ ڪري امام رباني هي نتيجو قائم ڪري ٿو تہ اها ذات هن عالم ڪان وراءُ الوراءُ يعني هر لحاظ ڪان الڳ ۽ جدا آهي. سندس نظر ۾ اهو تعلق خالق ۽ مخلوق هجڻ ڪانسواءِ ٻي ڪنهن بہ قسم جو تعلق ناهي.

هوڏانهن اسان ڏٺو تہ ابن عربي خالق ۽ مخلوق کي وجود جي لحاظ ڪان عين ۽ ذات جي لحاظ ڪان غير چوي ٿو. بهرحال اهو ٻانهي ۽ رب جي وچ ۾ نسبتي تعلق کي هن ريت بيان ڪري ٿو:

العبد عبد و ان ترقيٰ والرب رب و ان تنزل

(معنيٰ ٻانهو ٻانهو آهي توڙي جو ڪيڏي بہ ترقي ڪري، رب رب آهي توڙي جو ڪيترو بہ نزول ڪري.)

انهيءَ ساڳي ڳالهہ کي " فتوحات مڪيہ" جي باب 28 ۾ هڪ نئين اسلوب سان پيش ڪري ٿو:

انه ليس للعبد فى العبودية نهاية حتىٰ يصلا اليها ثم يرجع ربا كما انه ليس للرب حد ينهى اليه ثم يعود عبدا فالرب رب غير نهاية والعبد عبد غير نهاية

(ترجمو: انهيءَ ڪري ٻانهي لاءِ سندس ٻانهپ ۾ ڪا انتها ڪونهي جو ان تائين سندس رسائي ٿئي ۽ ڦري رب ٿي پوي ساڳي ريت رب جي لاءِ ڪا حد ڪونهي. جتي ان جي انتها ٿئي ۽ ڦري ٻانهو ٿئي. مطلب تہ رب رب آهي بغير انتها جي ۽ ٻانهو ٻانهو آهي. جنهن جي پڻ انتها ڪونهي)

مٿئين بحث مان اهو واضح ٿي ويو هوندو تہ ابن عربي پڻ خالق ۽ مخلوق جي ورائيت جو قائل آهي. تنهن ڪري تہ توحيد وجودي ۽ شهودي جي ڪن ڳالهين ۾

بظاهر هڪجهڙائي نظر اچي ٿي. بلڪ هتي اهو ٻڌائڻ ضروري آهي ته ارڙهين صدي ۾ هندستان جو هڪ وڏو سڄاڻ صوفي شاهه ولي الله (1177/1763 + 1115/1703) پنهنجي مشهور تحرير "مڪتوب مدني" ۾ ان طرف هن ريت اشارو ڪري ٿو:

"وحدت الشهود) معرفت ۽ سلوڪ جو هي مقام پهرين (وحدت الوجود) کان مٿانهون آهي. وحدت الوجود جي مڃڻ وارا چون ٿا ته هن ڪائنات جي گهرائيءَ ۾ هڪڙي ئي حقيقت جاري ۽ ساري آهي. مثلا ميڻ منجهان انسان، گهوڙي ۽ گڏهه جي شڪل ٺاهي وجي جيڪي مختلف رنگن جا پلي چو نه هجن پر سندن اصليت وري به ساڳي رهندي. وحدت الشهود وارا هن ڪائنات کي خدا تعاليٰ جي صفتن جو عڪس يا ظل سمجهن ٿا. جيڪو هڪ آئيني ۾ ظاهر ٿئي ٿو. ڪي حضرات سمهن ٿا ته وحدت الشهود جي اهڙي سمجهاڻي يا تائيد ابن عربي جي اقوالن مان ٿئي ٿي. پر حقيقت ۾ اهي غلطيءَ تي آهن. وحدت الشهود وارا وجود حقيقي سان گڏ ممڪن يعني امڪاني وجود حقيقي جا قائل آهن. وجود امڪاني ۾ گهٽ وڌائي ٿي. ليڪن وجود حقيقي ڪامل ۽ طاقتور ٿئي ٿو. ان ڪري وجود امڪاني عدم بنجي وجود حقيقي جو جز ٿي پوي ٿو. بهرحال هيئن چوڻ ته ممڪنات جون حقيقتون در اصل اهڙا عڪس ۽ ظلال آهن. جيڪي متقابل عدمات ۾ ظاهر ٿين ٿا. ڪنهن به ريت شيخ ابن عربيءَ جي تصريحات جي خلاف ناهي."

سنڌ اندر ارڙهين صديءَ ۾ شاهه ولي الله جو ننڍو معاصر شيخ عبدالرحيم گرهوڙي (وفات 1778/1192) پڻ ابيات سنڌي جي شرح ۾ ساڳيو نتيجو قائم ڪري ٿو. وحدت الوجود ۽ وحدت الشاهود ۾ لفظي فرق آهي. اها ڳالهه به قابل ذڪر آهي ته شاهه ولي الله پڻ خانداني طور نقشبندي طريقي سان وابسته هو. جيتوڻيڪ هو ٻين سلسلن جي باري ۾ پڻ يڪسان رويو رکي ٿو.

ساڳي ريت سلطان الاولياءُ خواجه محمد زمان لواري شريف وارو نقشبندي سلسلي ۾ بيعت هو ۽ ان طريقي جو فيض يافته هو. ليڪن سندس بيتن ۾ وحدت الوجود جو فڪر ظاهر نظر اچي ٿو. انهيءَ ڪري گرهوڙي صاحب جڏهن انهن بيتن

جو شرح لکي رهيو هو. ۽ هڪ نقشبنديءَ جي حيثيت ۾ مڪتوبات امام رباني پڻ سندس آڏو هيا. تنهنڪري هو انهن مان پڻ جا بجا حوالا آڻي ٿو. گويا اهو هن لاءِ چڻ فطري امر هو تہ هو وجودي ۽ شهودي فڪر کي سموهي پيش ڪري جنهن لاءِ هو ابن عربيءَ ۽ امام ربانيءَ کان علاوه خاص طور مولانا رومي ۽ تنهن کان پوءِ مولانا جاميءَ جي شاعريءَمان گهڻي ۾ گهڻو استفادو ڪري ٿو.

تصوف جي تاريخ ۾ جيتوڻيڪ وجودي فڪر غالب رهيو آهي ۽ وري خاص طور تصوف جي شاعريءَ جو اهو چڻ تہ اصل ميدان آهي ليڪن وڏن صوفي شاعرن جي فڪر ۾ وجودي فڪر سان گڏ شهودي اثرات بہ واضح آهن يا ائين ڪٿي چئجي تہ ان کان سواءِ سندن فڪر مڪمل نظر نٿو اچي.

انهيءَ لحاظ کان مولانا رومي، سعدي شيرازي،شاهہ عبداللطيف ۽ سلطان الاولياءُ خواجہ محمد زمان جي شاعريءَ ۾ وجودي ۽ شهودي گڏوگڏ نظر اچن ٿا انهن کي ڪنهن هڪڙي خاني ۾ بند ڪري نٿو سگهجي.

آخر ۾ هن حقيقت ڏانهن ڌيان ڇڪائڻ ضروري آهي ۽ جيئن مٿين بحث مان واضح ٿيو تہ وحدت الوجود جو نظريو خالص علمي ۽ فڪري مسئلو آهي. جنهن جي تشريح ۽ تعبير ۾ اسلامي دنيا جا وڏا ذهن رڌل رهيا اهن. ليڪن ان سان گڏ وحدت الوجود بابت هڪ عاميانہ سوچ جو پڻ مظاهرو ٿيندو رهيو آهي. جنهن تحت وحدت الوجود جو اهو مطلب ورتو وڃي ٿو تہ هر شيءِ خدا آهي. صوفي جڏهن چوي ٿو تہ صرف حق موجود آهي تہ ان جو مطلب اهو انهي تہ هر شيءِ ٺڪر پٿر کي حق سمجهي ٿو. بلڪ در اصل هو هڪ اهڙي وجداني ڪيفيت يا مشاهدي جو بيان ڪري ٿو جنهن جو مطلب آهي تہ ٻي هر شيءِ سندس اکين اوجهل ٿي چڪي آهي ۽ هو صرف حق کي ڏسي ٿو. در اصل اها ڪيفيت کي نهايت سهڻي نموني ۾ هن ريت بيان ڪيو آهي

مون کي اکڙين، وڏا ٿورا لائيا
تہ پڻ پرين پسن، جي ڪٺان کر سامهون

اهڙيءَ طرح ابن عربيءَ جي هن قول تہ خدا مخلوق يا موجودات جو عين آهي.
ان جو هڪ مخصوص مفهوم آهي " گلشن راز" جو مترجم ۽ شارح ونفيلڊ هڪ هنڌ وضاحت ڪندي لکيو آهي.

God pervades every things but every thing is not God

(يعني هر شيءِ ۾ خدا جو اظهار آهي (هر شيءِ خدا جو مظهر آهي) پر هر شيءِ خدا ناهي)

ساڳيءَ ريت ابن عربيءَ جو هڪ جديد محقق وليم چيٽڪ(William Chattick) هڪ تاريخي جملو لکيو آهي:

All are He, but None are He

(يعني، خدا سڀ ۾ آهي پر ڪا شيءِ هو(خدا) ناهي)

ابيات سنڌي

۽

عارفانه شرح

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ

(1)

جَڳُ ٽَنِين جي جاءِ، جَنِين جَڳَ ڪي،
سَيئي تو سِهداءِ، جي تو سِهدَ نہ ٿَنِ سين.

(جيڪي (عارف) هن جهان يا زماني کي (خدا ڪارڻ) ترڪ (ڇڏي) ڏين ٿا. (بيشڪ) هي زمانو انهن لاءِ ئي آهي. (اهي ئي ڪاميابي ماڻن ٿا) هو سڀ توکي پائيندا يا توسان واسطو رکندا. جڏهن تنهنجو هنن سان واسطو يا تعلق نہ هوندو! (ڇو تہ جيڪو مولا سائين جو ٿيو پوءِ سڀ ڪجھہ هن جو ٿيو.)

(2)

جَاهِلُ ذوقُ سُڳنِ جو، عَارِفَ سُور سُهاءِ،
سُورَنِ سَندِي ساءِ، راحَتَ رَسِي رُوحَ کي.

[(معرفت کان) اڻڄاڻ هميشہ خوشيءَ جي تلاش ۾ آهن. پر عارف کي سور ۽ سختيون وڻن ٿيون. اها عشق جي درد جي لذت ئي آهي. جنهن سان عارف جي روح کي فرحت ۽ سڪون ملي ٿو)]

(3)

سَجَڻُ ڏِٺو جَنِ، تَنِ ڏِسَڻُ غيرُگُناهہ،
جَنِين لَڌي راهہ، وِهَڻُ تَنِين وِهہ ٿِئو.

[جن محبوب جو (اندر جي اکين سان) ديدار ڪيو تن ڪي غير يا ٻين ڏانهن ڏسڻ (واجهائڻ) وڏوڏوهہ آهي. ۽ جنهن ڪي رستي (معرفت) جي خبر پئي. انهن لاءِ (پوءِ هڪ گهڙي بہ) ماٺ ڪري ويهڻ زهر برابر آهي.]

(4)

جي مُحَبَّتَ مَنجهہ مُئاءِ، سي مُور نہ مَرَنِ ڪڏهين،
'مَن قَتَلَتَہُ دِيَتَہُ، وَڏِي مُلَهہ وِئاءِ،
'اِنَّ الدِّين عِند اللهِ الاسَلامُ، وجي موتُ وِهاءِ،
مَوتان اڳي ماءِ، آڳاهُون اِسَلامُ ٿِئو.

[جيڪي (سالڪ) محبت ۾ مرن(فنا ٿين) ٿا. سي ڪڏهن بہ مري ختم نٿا ٿين. (اهي هميشہ واري حياتي ماڻن ٿا.)" جنهن کي مون ڪُنو اُن جي ديت (بدلويا خون بها) آءٌ پاڻ آهيان." (جي قول موجب) انهن جو (ايڏو) وڏو مانُ مرتبو آهي. " بيشڪ الله وٽ دين اسلام ئي آهي" (جي قرآني فرمان موجب) پاڻ کي فنا ڪر (نفساني خواهشن کي ختم ڪر) اهڙي (فنا واري) موت کان اڳتي اسلام (تسليم ۽ رضا) جي اصلي منزل آهي.]

(5)

لڳو واءُ وِصال، جَنين ساعَتَ هيڪڙي،
تَنِ سا لَڌي لال، جَنهن لئي جَڳُ خلقِئو.

[جن کي هڪ پل (ٿوري دير) لاءِ بہ وصل جو واءُ نصيب ٿيو (حق جو

قرب ماڻيو) انهن کي جڻ تہ اهو موتي مليو (مقصد حاصل ٿيو)، جنهن لاءِ هي جهان پيدا ڪيو ويو آهي.]

(6)

عَارِفَ ۽ عُشاقَ، پَسَڻُ گُهرنِ پِرينءَ جو،
جَنَّتَ جا مُشتاقَ، اجا اوراهان ٿِئا.

[عارف ۽ عاشق (هر وقت) محبوب جو ديدار (مشاهدو) ڪرڻ گهرن ٿا. پر جيڪي جنت (صفات) جا طالب آهن. اهي گهٽو اورتي (محبوب کان) پري آهن.]

(7)

قَالِبُ جَان ڪَثِيفُ، تَان جان جانِي نہ مِڙي،
لوچي ٿِيءُ لَطِيفُ، لَهوارو لاهُوتِ ڏي.

[جيسيتائين (تنهنجو) جسم (ناپاڪائيءَ (نفساني خواهشن) سان پريل آهي. تيسيتائين تنهنجو محبوب سان ملڻ ڪونہ ٿيندو. ڪوشش ۽ محنت ڪري پاڻ کي صاف پاڪ ڪر(ان لائق ٿيءُ) تڏهن توکي لاهوت (ذات الاهيءَ) ڏانهن هلڻ نصيب ٿيندو .]

(8)

ڇَڏِ جاڳوٽا جوڳِيِن، ڏُنهيون ڪِيمَ ڏُکاءِ،
' واذڪر رَبَّڪَ في نفسڪ' اَندرِ آڳِ جَلاءِ،
جَنِ سَڄَڻ جي سَاجاءِ، تَنِ ڪِينا مِنو ڪِينَ ڪِي.

[جوڳين وارا ڏاڳا ۽ مٽڪا پائڻ (ظاهري صورت ناهڻ) ڇڏي ڏي ۽

انهن وانگر (رسمي) ڏُونهيون دکائي نہ ويھہ بلک "پنھنجي رب کي دل (قلب) جي اندر ياد ڪر." پنھنجي اندر ۾ اُها باھہ ٻار (جيڪا توکي فنا ڪري جن کي محبوب جي معرفت (ساڃاھہ) حاصل ٿئي ٿي. تن کي فنا کان سواءِ ٻي ڪا بہ شيءِ مني يا سني نٿي لڳي.]

(9)

پِرتِ ڇَڏِ پَرڏيهہَ جي، ساڻِيهہَ ڪَرِ سَنيالَ،
لُڪنِ سَندي لالَ،مَڇُڻَ مُفتُ وِڃائين.

[تون هن پرديس (مادي دنيا) جي پريت ۽ پچر (هوس) ڇڏي ڏي ۽ پنھنجي اصلي وطن يا ماڳ جو فڪر ڪر. متان اُهو موتي (روح) جيڪو لڪ لھي. ائين اجايو ضايع ڪري ڇڏين.]

(10)

جانسين پَسين پاڻُ، تانسين مِھَتِ مَڙهي،
جو لٿو اِيءُ گُمانُ، تہ مَڙهِيائي مِھَتِ ٿي.

[جيسيتائين تون پاڻ کي ڏسين (سمجھين) ٿو (تڏهن پنھنجي ذات جي شرڪ ۾ آهين). تيسيتائين تو لاءِ مسجد بہ مندر برابر آهي. پر جڏهن تنھنجو اهو (پاڻ کي پائڻ وارو شرڪ) گمان ختم ٿيندو (موحد ٿيندين) تہ پوءِ مڙهي بہ مسجد ٿي پوندي.]

(11)

آءُ اَنَ ڏِنھان، سِڪان سُپرين کي،
جئن اوڏا ٿِئا اَنَ ٿِئا اَنَ کي، آدَمُ ۽ حوا،
مُحِبُ مِڙنِدَمِ ماءِ، شالَ مُوٽي ماڳيٿِي ٿِئان.

[مان انهيءَ ڏينهن کان ونئي (جدائيءَ سبب) محبوب لاءِ سدائين سڪ ۾ آهيان. جڏهنڪان آدم ۽ حوا ان (وڻ يا ڦل) جي ويجهو هئا(۽ ڳنع ٿيل ميوو کاڌو هئائون) منهنجو محبوب سان ضرور ميلاپ ٿيندو. اميد اٿم تہ (هڪ ڏينهن وري) موٽي پنهنجي اصلي ماڳ تي پهچنديس.]

(12)

أڏريءَ عَقلُ ڇَڏئو،نَئي شَرَمُ ناهہ
'الايمانُ عريان لباسه التقويٰ' ننگ نامُوسُ کانءِ،
'الربا حرام'وِيترِ سَيُ وِچاءِ،
'کل محدث بدعة' بِدعَتَ بَدَنُ پانءِ،
لوچِ تہ ڦِئين ٿانءِ، اَصَلُ اوڏوئي ٿِئو.

[(بيشڪ) هن بي سمجهہ (عورت يعني طالب) کان عقل ڇڏائجي ويو ۽ هن جا ناٽ نخرا توڙي شرم ۽ حياءُ موڪلائي ويو. (سالڪ جي ابتدائي حالت ڏانهن اشارو آهي) " ايمان اُگهاڙو آهي 7 ان جو لباس تقويٰ آهي" (ذات مطلق کان سواءِ سڀ کان نانگو يعني عليحده ٿيءُ) (جي تقاضا موجب) ظاهري عزت ۽ مرتبي کي باهہ ڏئي ڇڏ" وياج حرام آهي"، (جي فرمودي موجب) هر واڌو شيءِ (ماسويٰ الله) کي ڦِٽو يا ضايع ڪر. " هر نئين شيءِ بدعت آهي" (حديث موجب) پنهنجي بدن کي بہ نئين شيءِ (حجاب) سمجهہ اُتي پاڻ پچاءِ (فنا طرف قدم وڌاءِ) تہ مقصد تي پهچين. ڇو تہ اها اصل ذات تمام ويجهي آهي.]

(13)

آهي عُشَاقَنِ جو، مذهب مُشتاقن،
جِي ڪڏِهين ڪِينَ پَسَنَ، هِنئين سين هوتَنِ ري.

[اصلي عاشقن جو عقيدو (ويساهہ) گهٽي شوق ۽ جذب وارو آهي.

هو ڪڏهن بہ محبوب کان سواءِ دل ۾ ٻيو ڪي بہ نہ ٿا ڏسن (ٻي ڪنهن شيءِ کي دل ۾ جاءِ نٿا ڏين).]

(14)

تانسين ٿُون نہ فقير، جانسين سانگُ سِيءَ جو،
ماڙِئو ٿَنِ مَلِيرُ، جَنِ جُسو مالُ مُباحُ ڪِئو.

[ايسيتائين تون هر گز فقير (جيڪو حق کان سواءِ ٻي ڪا شيءِ نٿو رکي) ٿي نہ ٿو سگهين. جيسيتائين توکي پنهنجي جان جو فڪر آهي. فقط اهي ئي پنهنجي اصلي ماڳ (منزل) تي پهتا. جن پنهنجو جند جان ۽ مال متاع يعني سڀ ڪجھ (دوست تان) قربان ڪري ڇڏيو.]

(15)

نَڪي اوڏو اڪ کي، نڪي نَظران ڏُور،
وَجان اِئين وَهلور، جئن ڏِٺوئي اَڻَ ڏيٺ ۾.

[اهو محبوب (ذات مطلق) نڪي اڪين جي ويجهو آهي ۽ نہ وري نظرن کان پري آهي (هر ذري ۾ هن جو شهود آهي) انهيءَ ڪري آءٌ حيران ۽ پريشان آهيان تہ جيڪي ڪجھ ڏسان ٿو اهو نہ ڏسڻ جي برابر ڪيئن آهي.]

(16)

سَپَتِ پَچَرَ پرينءَ جي، سَيَتِ هُوت حُضُورُ،
مُلڪُ سڀُ منصور، ڪُهي ڪُهيا ڪِيترا.

[هرڪنهن جي زبان تي محبوب جي ڳالھ (يادگيري) آهي ۽ سيني شين ۾ هن جو جلوو (مشاهدو) آهي. ان لحاظ سان سمورو ملڪ يعني هر

شيءِ منصور (جنہ کي اهو مشاهدو ٿيو) آهي. پوءِ ڪيترن کي ڪهي ڪيترنکي ڪهبو (ڪنهن ڪنهن کي سزا ڏبي.]

(17)

ڇَڏِيان هيءُ جهانُ، هُو پُڻ گهوري گهوريان،
پَلَڪَ پريان ساڻ، جي مون سَري جيڏيون.

[مان هيءُ جهان (جيڪو ڪا اهميت نٿو رکي) قربان ڪري ڇڏيان، پر هو (آخرت وارو) جهان (انعام ۾ ملندڙ) پڻ محبوب تان گهوري ڇڏيو ڪيان. بشرطيڪ هڪڙي گهڙي مون کي پنهنجي سڄڻ سان گهارڻ جو موقعو ملي (هن جو قرب حاصل ٿئي.)].

(18)

ڏُنگر ڏُکا لاهہِ، اڳُ مُئي آهي سَسُئِي،
آرياڻيءَ سِين آهہ، ذاتِي سَگُ ضَعيفِ جو.

[اي ڏونگر ! تون اجايو سسئي کي ڏک ۾ تڪليفون نہ ڏئي پر اهي ڪانئس پري ڪر (هٽاءِ) ڇو تہ هوءَ اڳيئي محبت ۾ مري فنا ٿي وئي آهي. (توکي خبر آهي تہ) هن جڏيءَ (ڪمزور) عورت يعنيسسئي جو پنهنجي آرياڻي (محبوب) سان ازلي ناتو (ذاتي تعلق) آهي.]

(19)

جَنِ ڪَسيرو قِيمتَ، سي سوداگرُ نہ جَهلي،
ٿَنين لَڏا لَڪَ، جي پُرِي ڪان پَرِي ٿِئا.

[جيڪي (طالب) پاڻ کي ڪجهہ سمجهن ٿا. انهن کيواپاري (مرشد يا

رهبر) پاڻ وٽ قبول ئي نہ ٿا ڪن فقط اهي نفعو ڪمائي ويا (ڪامياب ٿيا) جيڪي پاڻ پڏائڻ (اجائي گمان) ڪان پري رهيا.]

.

(20)

سَامِي ڪَنڌُ ڪَپَاءِ، ڪَنَ ڪپايا خَيرُ ڪِين،
هِيءُ ٿَنين جي جاءِ، جَنِين ٻَئي جَڳَ ڇَڏِئا.

[اي سامي! (طالب) تون پنهنجي سر جي قرباني ڪر (مڪمل فنا اختيار ڪر) باقي هي شوق مان ڪن چيرائڻ ڪا وڏي ڳالهہ ڪانهي اصلي ماڳ تي اهي رسندا. جيڪي ٻئي جهان (هر قسم جي خوف ۽ اميد) ڇڏي ڏين ٿا.]

(21)

مَيُڻُ مُڙين ماءِ، ڪَتاريا قَريبَ جي،
جِي اِنَ ڪاٽَ ڪُناءِ، سي جاَنڪيتائين جِيئرا.

[(اي سالڪ) محبوب جي ڪهڻ واري ڪاتيءَ (سختيءَ) ڪان متان منهن موڙي پاسو ڪرين. ڇو تہ جيڪي ان ريت (محبت جي) ڪات سان ڪنل (فاني) آهن. سي پوءِ هميشہ جيئرا رهيا آهن (بقا حاصل ڪئي اٿن).]

(22)

پاڻُ ڳٽي پرينءَ ڏانهن، ڪڏِهن مَ پَهُتِي ڪاءِ،
تِتِ گُذرُ نہ غيرَ جو، جِتي سَڄَڻَ جي ساجاءِ،
وَرِئو وَحدَتَ واءُ، دُوئي سَڀُ دُور ٿي.

[پنهنجي وجود جو احساس رکندي (پاڻ ڪي پائيندي) ڪا بہ محبوب

وٽ ڪڏهن ڪونہ پهتي آهي. محبوب جي معرفت واري ماڳ تي ٻي هر ڌاري شيءِ (جو حجاب) ٿي وڃي ٿي مطلب تہ وحدت جي هوا لڳڻ سان هر قسم جي غيريت (ٻيائي) ختم ٿي وڃي ٿي.]

(23)

سِڪَ رُوحاني سامِيِن، جِسمِي جاهلنِ،
ٻَگهن مَچِي مَنَ، پارسُ پَسَنِ ڪِينڪِي.

[سالڪن جي محبت روحاني (باطني) آهي. جسماني (ظاهري) محبت جاهلن جو ڪم آهي. (اهو ائين آهي جيئن) ٻگها پڪي رڳو مڇيءَجي ڳولا ۾ هوندا آهن ۽ هنن کي اعليٰ قسم جا موتي! (چڳڻ واسطي) نظر ئي نہ ايندا آهن.]

(24)

پُڇين جَان ٻروچ، ٿَان پاسي ڪَرِ پَرهيزَ ڪي،
جَنِين ڏِنو هوتُ، تَنِ دِينَ سيئي دُور ڪِئا.

[جيڪڏهن تون محبوب جي ڳولا ۾ آهين تہ پوءِ هر قسم جي روڪ (حجاب) کي ختم ڪر، ڇو تہ جيڪي محبوب جو ديدار ڪن ٿا. اُهي ظاهري رسمي پابندين کان الڳ (آجا) ٿي وڃن ٿا.]

(25)

اوڏيون جي عِشقَ ڪي، عقل اُنِ ڪِئاءِ،
عقل سودو آڇَ ڪَري،عِشقُ ڦُرَ فرماءِ،
عشق اُهِيئي ڏاهرِ، عَقُلَ جي اڏَ ڪري.

[جيڪي عشق جي ويجهو (يعني محبوب وٽ پهچڻ واريون) آهن.

انهن لاءِ عقل جي ڪا حيثيت نہ آهي. هونئن بہ عقل سوديبازي (تڪ تور) ڪري ٿو. جڏهن تہ عشق سڌو سنئون پاڻ ڦُر ڪري ٿو. (برابر) عشق اهڙو ئي آهي. جيڪو عقل جي هر اڏاوت کي ڊاهي پٽ ڪري ٿو.]

(26)

دلِ گـڻُ دِيـنَ دُنـيـا ڪـان، دِلِ ۾ دوسُ رَهـاءِ،
لــوچــي لالــن لاءِ، دُور ڪــرِ دارَيــن کــي.

[تون پنهنجي دل منجهاءِ دين ۽ دنيا جا خيال ڪڍي ڇڏ، بلڪ دل ۾ هميشہ محبوب جي سڪ سانڍي رک، انهيءَ محبوب کي ڳولهي هٿ ڪرڻ لاءِ ٻنهي جهانن جي قربانيءَ کان پري نہ رهہ.]

(27)

سَاجَنَ جي سِڪَ رِي، ڪنهن نہ ڪاڍو ڪِيڏهم،
پُڇِئم پيرَ پري تان چوڏس مُنهن مَنصور جو.

[محبوب (حقيقي) جو عشق ئي هر شيءِ کي هن ڏانهن ڇڪي ٿو يا ڪشش جو ڪارڻ بنجي ٿو. ان واٽ ۾ اڳتي وڌي پُڇا ڪيم، تہ هر طرف منصور جو چهرو آيو،(جنهن کي پاڻ سوڌو هر شيءِ ۾ محبوب جو مشاهدو نصيب ٿيو هو.)]

(28)

فَعلُ شَريعَتُ، حُبَّ طَريقت، هنيون حَقِيقتَ هوءِ،
مـعـرفـت نـالـوءِ، آهـِ پـروڙڻ پـارَسَـيـن.

[عمل (ظاهري توڙي جسماني) شريعت مطابق هجڻ کپي ۽ طريقت سان (روحاني) محبت رکجي ۽ پنهنجي دل کي هميشہ حقيقت

(محبوبحقيقي)سان ڳنڍڻ گهرجي. باقي معرفت هر شيءِ کي محبوب وسيلي سڃاڻڻ جو نالو آهي.]

(29)

پَلَ پَلَ پوءِ پَچارَ، مُلڪَ ۾ ميثاقَ جي،
ڪَڪَ پَنَ ڪَنِ اِقرارَ، اَسِين ٻانها تُون ڏٽي.

[ڪائنات ۾ هر ويليءِ هر گهڙيءَ اها (الست جي ڏينهن ڪيل واعدي) جي چوپچو ۽ پچار رهي آهي.(جنهن موجب) هر شيءِ ويندي ڪک پن سيئي مالڪ سائين جي ٻانهپ جو اقرارپيا ڪن.]

(30)

سَامي هَلَنِ هَيڪلا، پاڻُ ڇَڏيائُون پوءِ،
پُڇِنِ لالڻ لُوءِ، ڪُلهي ڪينَرُ ڪِين جو.

[(الله جا) طالب هميشہ اڪيلائيءَ کي پسند ڪن ٿا. هو پنهنجي وجود کي بہ وساري ويهن ٿا. هو هر وقت انهيءَ ماڳ جي ڳولها ۾ آهن. جتي سندن محبوب آهي. ان لاءِهو پنهنجي ڪلهن تي نفيءَ يعني ڪين جو ساز کڻي هلن ٿا.]

(31)

ڇَڏئو جَنِ ينيورُ، ڇَپَرُ تَنِ کي ڇاڙڪي،
هَمُ غمُ لَتنِ هورُ، وجي ڪِيچَ ڦراريون.

[جيڪي ينيور (طبيعت جي قيد) کان نڪري اڳتي هليون. انهن لاءِ جبل (عالم امڪان) جو (ظاهري ڏکيو) پنڌ هڪ گز جي حصي(چئن آڱرين)

برابرمس آهي. انهن جا سڀ (جسماني) اوسيئڙا، خوف ۽ خطرا ختم ٿي ويا ۽ اهي ٿي آرام سان نيٺ وڃي ڪيچ (عالم ملڪوت) پهتيون.]

(32)

پـيـنـرُ! هـن پـنـيـورَ ۾ دوزخَ جـو ڏُونـهـون،
سَـوارو سُـونـهـون، پُـڇِـي ڪـاهـيـو ڪـيـچ ڏي.

[اي اديون! هن پنيور(انساني طبيعت)۾ دوزخ جو دونهون (جيڪو وڏو حجاب) پريل آهي. انهيءَ ڪري جلدي ڪو رهبر(ڪامل مرشد! وٺي پنهنجي اصلي منزل يعني ڪيچ (عالم ملڪوت) ڏانهن هلڻ شروع ڪريو.]

(33)

وَطَـنُ جَـنِ وِڇـوڙِئـو، سَـڄـڻُ تَـنِ سـاٿـي،
نِـڪِـرُ نِـمـاٽـي، ڪـانـهـي ڪَـنـڌي ڪِـيـچَ رِي.

[جن (طالبن) ظاهري وطن (هن جهان) ڪي ڇڏي ڏنو يا ترڪ ڪيو.محبوب انهن جو ٿي ساٿي آهي. اي (سسئي) نماٽي! تون هر حال ۾ (پنيور مان) ٻاهر نڪر. ڇو تہ ڪيچ(محبوب جي ماڳ) ڪان سواءِ ٻي ڪا پناهہ جي جاءِ ڪانهي.]

(34)

جِـتـان نـاهـِ گُـمـانُ، تِـتـان ڪِـيـن ڪَـهَـاءِ،
'يـهـدي الله لـنـوره مـن يشـاءُ'، گُـنـدرَ سَـڀ گـيـاءِ،
جيـڏيون مُن دُعا ڪجانءِ، تـہ قِـري قـوڙائـو نـہ ٿِـئي.

[تجليءَ جو حصول) جتي سوچ يا گمانئي نٿو پهچي. ان بابت ڪجهہ بہ ٻڌائڻ يا چوڻ نہ ڪپي. 'الله پنهنجي نور جي واٽ ان ڪي ونائي ٿو، جنهن

ڪي هو گهري ٿو' فقط انهيءَ صورت ۾ سڀ غم ۽ تڪليفون دور ٿين ٿا. اي منهنجيون سرتيون! دعا ڪجو ته وري منهنجو واسطو فراق ۽ جدائي سان نه پوي.]

(35)

صُوفين صافُ ڪِئو، ڏوئي وَرقُ وُجود جو،
تَڏهن تَنِ ٿِئو، جِيئري پَسَڻُ پِرينءَ جو.

[جڏهن صوفين (سالڪن) پنهنجي اندر (قلب جي آئيني) کي هر قسم جي (ظاهري توڙي باطني) گدلاڻ ۽ ميراڻ کان ڏوئي پاڪصاف ڪيو(اندر جي روشني حاصل ڪئي) تڏهن هن حياتيءَ ۾ ئي ڪين محبوب (حقيقيءَ) جو ديدار نصيب ٿيو.]

(36)

جِتي ڪَيفَ نه اَيَنَ، اُتِ سَيوئي عَيَنُ،
وِڃان گَيو غَيَنُ، سُورِجُ سَدا پَڌرو.

[(تجليءَ جو قسم) جتي ڪيئن ۽ ڪٿي ختم ٿي وئي ته پوءِ سڀ ڪجھ عين يعني خود ذات رهجي وڃي ٿي. (ان جو مثال) جڏهن سڄي آڏو ڪا رڪاوٽ يا اوٽ نه رهندي ته پوءِ سج هروقت چمڪندڙنظر ايندو آهي.]

(37)

موتي مُمڪِنا نِڱئو، ڇَڏي مُلڪَ مَڪانَ،
آيو مَنجهه اوطانَ، پَردا سَڀُ پَري ٿِئا.

[جيڪو (روح) عالم اِمڪان (ظاهري دنيا) ۾ اچڻ ڪان پوءِ وري هي

جهان ۾ مڪان ڇڏينڪري ٿو. (سير الي الله ۾ داخل ٿئي ٿو) تہ اُهو پنهنجي اصلي ماڳ تي ضرور رسندو، جتي هن لاءِ سڀ پردا ۽ حجاب هٽيل هوندا.]

(38)

جَبَلُ اوڏو آهي، جي ٿِئي قراري ڪيَنَ ۾،
تہ مُحِبَّ، مُوسيٰ گهاءِ، هُندَ پَسي ڪِرين پَٽَ ۾.

[تنهنجي (وجود جو طور سينا) جبل توکي ويجهو (بلڪ تو ۾ موجود) آهي. جڏهن ڪين يا نفيءَ (عدم جي حالت) ۾ ايندين تہ پوءِ تون بہ (اتي جو اتي) حضرت موسيٰ وانگر محبوب جي جلوي پسڻ سان ڌڪ کائي زمين تي ڪري پوندين.]

(39)

پاڻي لَهرِ پَسَڻَ ۾،ٻئي برابر ٿِئا،
ڪي اُتيئي اَڙِئا، ڪي لنگهي مَقصَدَ مِڙِئا.

[پاڻي ۽ ان مان پيدا ٿيندڙ لهرون (ظاهري وحدت سبب) ڏسڻ ۾ برابر (هڪ جهڙا) نظر اچن ٿا. ڪي (گهٽ سمجهہ وارا) اتي ئي منجهي بيهي رهن ٿا(ٻنهي کي هڪ سمجهن ٿا) تہ ڪي وري ان کان اڳتي وڌي مقصد (ذات مطلق جي سڃاڻپ يعني شهود)تائين پهچي وڃن ٿا.]

(40)

لنگهي عَالَمُ اِمڪاني، وجي وصل ٿِئا،
پاڻي ٿَنهن پِئا، ڀيڙيون ٻُجرا ٻُڏيون.

[اهي (سالڪ) هي (عالم ممڪنات) اِمڪان جي جهان مان گذري (سير) ڪري وجي واصل ٿيا. (واجب تعاليٰ تائين رسيا) اهي اهڙي اونهي پاڻيءَ ۾ وجي پهتا، جتي هر قسم جون ٻيڙيون ٽوٽي ٻيڙا ٻُڏي گم ٿي وڃن ٿا.]

(41)

جَنين ڏِٺو پاڻُ، تَنين ڏِٺو سُپرين،
غَلَطِ اِيءَ گُمانُ،تہ عارفُ پَسِي آرِسي.

[اهي (سالڪ) جن پنهنجو پاڻ کي ڏٺو (اندر جو مشاهدو ڪيو) تن ڄڻ پنهنجي محبوب کي ڏٺو. اهو غلط خيال آهي تہ عارف فقط عڪس ڏسي ٿو يعني حقيقت تائين نٿو پهچي. (من عرف نفسه فقد عرف ربه يعني جنهن پنهنجو پاڻ سڃاتو تنهن پنهنجي رب کي سڃاتو).]

(42)

تُنهنجي واڻ وُجُودُ، ٻَهرِ پُڇُ مَ پيچرا،
مِڙئو تَنِ مَعبودُ، جي ڦَرِيي رهن ڪينَ جي.

[تنهنجي وجود ۾ اندر ئي تو لاءِ صحيح واٽ موجود آهي. ان کان ٻاهر ٻئي ڪنهن رستي جي پُڇا نہ ڪر. انهن (سالڪن) کي پنهنجو معبود يا اصل محبوب ملي وڃي ٿو. جيڪي سدائين ڪين يا نفيءَ جي وسنديءَ ۾ رهن ٿا.]

(43)

أسَرُ أيِنِ ڏانهہ، مَچُڻ رَهين رُج ۾،
جُزي جائزُ ناهِ، ڪُلَّ ريءَ ڪَٿِڻ ڏِينهڙا.

[توکي مٿي آسمان (عالم ملڪوت) ڏانهن روانو ٿيڻ گهرجي نہ تہ

اجايو هيٺ رج ۾ رهجي ويندين. ڪنهن بہ جُزي ڪي اهو نٿو جُڳائي (ممڪن ناهي) تہ پنهنجي اصل يا ڪُل کان الڳ ٿي زندگي گذاري.]

(44)

صُورتَ مَعنيٰ وچ ۾، ڪونهي وِچُ وِڇا،
هو نہ سُجاپِي هِنَ ري، هيءُ مُورُ نہ موجودا،
ڪِٿي جوهرُ ڪونجي، ڪِٿي عرضُ آهِ،
حقيقت هِيڪاهِ، پر نالِن مَٿو ناهِ ڪو.

[صورت ۽ معنيٰ جي وچ ۾ ڪا وٿي (جدائي) ڪانهي (ٻنهي ۾ وحدت آهي) هن (الله) جي ذات (معنيٰ) انهيءَ صورت (مظهر) ڪان سواءِ سڃاڻپ ۾ نٿي اچي. پر هن صورت(مظهر) جي هستي بلڪل آهي ئي ڪانہ اها ذات ڪٿي 'جوهر' سڏجي ٿي تہ ڪٿي وري ڪيس' عرض' چون ٿا. بهرحال حقيقت هڪڙي آهي. پر ان جا نالا(اسماءَ ۽ صفات) اڻ ڳڻيا يا اڻ ڪٿ آهن.]

(45)

ڪِٿي نَظَرَ نقل جو، ڪِٿي تِينُ ڪَلامُ،
ڪِٿي فوجَ فِڪَرَ جي، ڪِٿي مات مَقامُ،
ڪِٿي مَسَ چَونِ مامُ، ڪِٿي ڪُڇڻُ پڌرو.

[اهي (عارف مختلف ڪيفيتن تحت حقيقت جو اظهار ڪن ٿا.) ڪڏهن پنهنجي ڳالهہ جيئن ڪين (الله وٽان) معلوم ٿي آهي تيئن ٻُڌائن ٿا تہ ڪڏهن وري پنهنجو پاڻ ڪلام ڪرڻ شروع ڪن ٿا. ڪڏهن فڪر ۾ فنا ٿي ڳالهائن ٿاتہ ڪڏهن وري خاموشي اختيار ڪن ٿا. مطلب ڪڏهن تہ هو مشڪل سان ڪا راز جي ڳالهہ ڪن ٿاتہ ڪڏهن وري بلڪل سڀ ڪجهہ واضح چئي ڏين ٿا.]

(46)

جيڪي پَسِجُ پاڻ، جيڪي وِسَهُ پَسٽيِن،
اِنهان پَري ڪاڻِ، عالمَ ڪَهَنِ ڪُفرَ جي.

[توکي کپي تہ جيڪي ڪجھ پاڻ ڏسي (سمجھي) سگھين ٿو تہ اھو پاڻ ڏس ۽ سمجھ يا جيڪي بين ڏنو آھي (۽ توکي ٻُڌائين ٿا) ان تي يقين (۽ عمل) ڪر. انھن ٻنھي ڳالھين ڪان جيڪي پري پيا. انھن بابتعالم سڀُورا گمراھ ھجڻ جي راءِ رکن ٿا.]

(47)

لنگھي خُوءِ خِيالَ، پوءُ پَراھين ڏيھ ۾،
ڇَڏي مُلڪ مِثالَ، سِھدو ٿيءُ صَريحَ سِين.

[هن ظاهري دنيا (عالم خيال) جي عادتن کي ڇڏي مٿي (اصلي) امڳ طرف وڌڻ شروع ڪر. بلڪ هن تمثيلي جهان(عالم مثال) کي بہ ڇڏي حق سان حقيقي گھرو تعلق پيدا ڪر.]

(48)

ڇَڏي وَيڙھ وُجُودَ جي، اُسَرُ اَقصيٰ ڏانھ،
سرحد اُتي شاھُ، مُحمد مِڙئو ربّ کي.

[تون پنھنجي هن وجود (ظاهري عالم) جي حدن ڪان ٻاهر نڪري ڏورانھين (اصلي) منزل طرف روانو ٿيءُ انھيءَ سرحد (عرش) تي پھچڻ ڪان پوءِ اھو بادشاھ يعني محمدﷺ پنھنجي رب سان وجي مليو ھو.]

(49)

صاحِبَ سيّدُ خلقئو، جَڏِهن جاءِ نہ ماءِ،
'ليس ڪمثله شيءُ'، حُسَنَ حَدَ نہ ڪاءِ،
نڪو وَصل وِچَ ۾، نڪو وِچُ وِڇاءِ،

ظاهر ڏٺائين ذات ۾، صورت سنديسَ شاهه،
سَرورَ ڪِئو سجدو، آڻي، ايمانا،
’ المومن مراة المومن‘، لوڪا ڳالهه لڪاءِ،
ڳنجيون ڦُرفَ ٿِئاءِ، همه هَٿِ حبيب جي.

[مالڪ سائين (الله تعاليٰ) اهو سردار (حقيقت محمديءَ کي) تڏهن پيدا ڪيو، جڏهن ڪا جاءِ جڳهه ڪونه هئي (زمان ۽ مڪان ڪان اڳ) (ڪائنات ۾) “ هن جهڙي ٻي ڪا شيءِ ناهي” تئين هن جي سونهن جو به ڪو انت ڪونهي. وصل جي وقت ڪو پردو يا وٿي ۽ وڇوٽي ڪونه هئي. هن سردار جڏهن ذات جو ظاهر ظهور مشاهدو ڪيو، تڏهن هن پاڻ وڏي ايمان(يقين) وچان سجدو ڪيو. ‘ بيشڪ مومن (الله) هر مومن (جي دل) کي آئينو بنايو آهي.’ (جيئن ان ۾ تجلي ڪري) ليڪن اها رمز عام ماڻهن کي نه ٻڌاءِ (هو ڪونه سمجهندا) ڪائنات (جي خزاني جا) قلف ۽ ڪنجيون (سربستا راز) سيئي انهيءَ سهڻي سردار جي هٿ ۾ ڏنل آهن.]

(50)

ڄَڏي عَالَمُ اِمڪاني، وڃي رسُ وُجُوبُ کي،
‘الولاية وصول الاسم’ اتي پُڄ اوطان،
‘ڪل شيءِ في ڪل شيءِ’، سَيَتِ سَيُ تمام،
جَتين ڏٺو پاڻُ، سي سَيُ پَسنِ پَڌرو.

[تون هن ظاهري جهان (عالم امڪان) کان گذري اڳتي وڃ ته واجب الوجود يعني ذات خداوندي تائين پهچين.‘ ولايت اسم (ذات الله) تائين پهچڻ جو نالو آهي.’ تنهنڪري تون به اُتي انهيءَ ماڳ جي ڳولا ڪر ‘ سڀ ڪا شيءِ سڀ ۾ (وحدت جي وائي) آهي.’ گويا هو سيڪجهه پاڻ آهي. انهيءَ ڪري ن پنهنجي اندر جو مشاهدو ڪيو ته انهن کي(سائين سميت)

سڀ ڪجھ ظاهر ظهور نظر آيو.]

(51)

هُئڻ تو حِجابُ، لاهہ تہ لهين سُپرين،
'الصلواة من الصلا'، ڪامي تيءُ خرابُ،
جِسمي دوزخَ دابُ، ڪلَ ڪانئي داخلي.

[تنهنجي هستي يا وجود ئي تولاءِ ڏَڪُ يعني پردو (رڪاوٽ) آهي. جڏهن تون ان کي (مجهادن وسيلي) هٽائيندين تہ محبوب جو مشاهدو ماڻيندين 'صلاة'(نماز) جو لفظ'الصلا' مان نڪتو آهي. (جنهن جي معنيٰ آهي هر وقت جلڻ يا پچڻ) تون انهيءَ باھہ سان پنهنجي وجود (نفسانيخواهشن) کي (هن جهان ۾) ساڙي ختم ڪر (تهجيئن دوزخ جي باھہ کان نجات حاصل ڪرين) ان ڪري دوزخ جو عذاب تہ (هڪ لحاظ کان) جسماني (باھہ جو نمونو) آهي. جيڪو ڪل کي اندران ساڙيندو رهندو.]

(52)

سگهي مِڙنديںءَ مارئي، وَطَنُ ڪِيمَ وِسارِ،
پاڻهِوَرُ پنهوارِ، سَهہُ آرِ عُمَرِ جي.

[اي مارئي! تون جلد ئي واپس (عالم ارواح) موٽي وينديںءَ، تنهنڪري تون پنهنجي اصلي وطن کي نہ وسارتنهنجو پنهنجو مڙس پنهوار (تو سان گڏ اندر ۾) آهي. ان ڪري عمر (نفس) جون ارڏايون برداشت ڪندي رهہ!]

(53)

مَرُ تہ پَسِين پرينءَ کي، ڇَڏِ دُنيا جو دارُ،
’ لن تروا ربکم حتيٰ تموتوا‘ جيئري مِڙي نہ يارُ،
عالمَ جي سردارَ، مُلڪ لنگهئو معراج سِين.

[تون (اي مالڪ)! مرڻ (حقيقي فنا) کان پوءِ ئي محبوب کي ڏسندين.تنهنڪري هن دنيا جي (عارضي) گهر کي ڇڏي ڏي. ’اوهان ايسيتائين هر گز پنهنجي رب کي ڏسي نہ سگهندا جيسيتائين مرندا نہ‘ (جي گفتي موجب) هن حياتيءَ ۾ (فنا کان اڳ) محبوب کونہ ملندو. خود ٻنهي جهانن جي سردار (محمد ﷺ) تڏهن معراج ماڻيو. جڏهن هن (ظاهري) جهان کي ڇڏي اڳتي لنگهيو.]

(54)

جَڏِهن ڪِينَ لَڌوءِ، تَڏهن لَڌوءِ سُپرين،
جانسين لَهين ڪِينَ کي، تانسين هوتُ نہ هوءِ،
’ان ربي عليٰ صراط المُستقيم‘، رِندان راهُ اِهوءِ،
نَفِي ۽ اِثبات کان، پرين پاڪيزوءِ،
لاٰلَڻ سَندِي لُوءِ، تِرُ تَناقُض ناهِ ڪو.

[جڏهن تون عدم يا نيستي (فنا واري حالت) تي پُهچندين. تڏہ ئي روکي پنهنجو محبوب ملندو انهيءَ ڪري جيسيتائين تون نيستيءَ تائين نہ رسيو آهين.تيسيتائين محبوب سان ملڻ جو سوال ئي پيدا نہ ٿو ٿئي. ’بيشڪ منهنجو رب سڌي رستي تي (هلڻ وارن کي ملڻو) آهي.‘ (تنهنڪري) مست عاشق (سالڪ) انهيءَ رستي سان ئي هلن ٿا. جتي محبوب جي ذات پاڻ آهي. اتي ڪلمو (ظاهري اقرار) بہ ڪفر (ناڪر) برابر آهي. ڇو تہ اصلي محبوب نفي ۽ اثبات کان پاڪ آهي(وصل عريانيءَ طرف

اشارو آهي) اهو هن ڪري بہ تہ محبوب جو ماڳ هر قسم جي تضاد کان پاڪ آهي.]

(55)

هُوندئا هوتُ پري، اوڏو نہ اڻ هُوندِ کي،
سَڄَڻُ تَنِ سَرِي 'لا' سِين 'لا' لاهِين.

[اهو محبوب (ذات خداوندي) هئڻ (ظاهري وجود) وارن کان تہ پري آهي. پر نہ هئڻ(عدم) وارن کي بہ ويجهو ناهي. (اهي بہ وٽس پهچي نٿا سگهن) در اصل محبوب جو مشاهدو انهن کي نصيب ٿئي ٿو جيڪي نفيءَ جي بہ نفي (فناءُ الفنا حاصل) ڪن ٿا.]

(56)

ڪَي آسائو اِحسانَ جا، ڪَنين صِفاتي شوقُ،
ذاتِي تَنِين ذوقُ، جي خاصُ الخاصِ خَلقَ جا.

[هڪڙا (سالڪ) احسان (مالڪ جي خاص نوازش) جي اميد رکن ٿا تہ ٻيا وري فقط صفات جي ظاهري حسن ۾ مشغول رهن ٿا. ليڪن جيڪي الله جي ذات جي محبت ۽ طلب ۾ آهن. اهي ئي خاص طور خلقيل ٻانها آهن.]

(57)

سَسُئي، پُنهونءَ ساڻ، لَنگهہ تہ لوڏِئا اُبهِين،
صاحِبُ تَنِين ساڻ، جَنين پاڻُ وِڃائيو.

[اي سسئي (سالڪ) تون پنهنجي دوست(رهبر) سان هر حال ۾ گڏ

جي هل (هن ڪان ٿوري دير بہ پري نہ ٿيءُ) تہ پوءِ جبل (هن دنيا)جي لوڏن يا تڪليفن ڪان ڇوٽڪارو لهندينءَ. اهو مالڪ (اللّٰه جي ذات) انهن سان گڏ آهي. جيڪي پنهنجي نفس کي فنا ڪن ٿا (فنا في اللّٰه آهن.)]

(58)

ڪَنيِن ڪاڻِ قُرآن، ڪَنيِن مَتي آئيو،
سَوارو سُڃاڻ، تہ تُون هِنَ ڪِ هُنَ ۾.

[قرآن پاڪ(اللّٰه جي طرفان موڪليل پيغام) انسانن جي هدايت واسطي آهي جنهن مان ڪي ماڻهو نصيحت حاصل ڪن ٿا تہ ڪي نٿا ڪن. رڳو قرآن سيني ۾ يا مٿي تي کڻي هلن ٿا. هاڻ تون جلدي پاڻ فيصلو ڪرتہ تون ڪهڙن ماڻهن ۾ شامل آهين.]

(59)

ڪي جَيئري جَنَّتَ ۾، ڪي مُئي مَسَ مِڙنِ،
مِثلُ ڪِينَ ڪَرنِ، پَسئو جَلوو پِريان جو.

[هڪڙا (عارف) هن زندگيءَ ۾ ئي گويا جنت ۾ داخل آهن (جو هتي ئي محبوب جو مشاهدو ماڻين ٿا) پربيا (جيڪي عارف ناهن سي) مرڻ ڪان پوءِ بہ مشڪل سان اتي پهچندا. ليڪن جيڪي سالڪ () هتي ئي) محبوب جو ديدار ڪن ٿا. سي ان(نعمت) جي برابر ٻي ڪنهن شيءِ کي نٿا سمجهن.]

(60)

عَجَبُ جَهڙي آهہِ، حَقِيقَتَ حَبِيبَ جي،
نَڪي چَئبو سو ڏٺي، نَڪِي مَخلُوقا،
شَفَقَ جي سَاجاءِ، جامِعُ لِيلَ نِهارَ کي.

[الله جي پياري محبوب (محمد ﷺ) جي حقيقت نهايت حيرت واري آهي (صوفين جي اصطلاح ۾ ان کي 'حقيقت محمدي' جو 'عين ثابتہ' چون ٿا) هن کي نڪو خالق يا ملڪ چئي سگهجي ٿو. نڪي وري ڪيس فقط مخلوق چوڻ گهرجي. بلڪ هن جي سڄاٽپ شفق (جي رنگ ڳاڙهاڻ) وانگر آهي. جيڪو ڏينهن ۽ رات کي ملائڻ وارو آهي)]

(61)

پِــريــان جــي پَــچــارَ ۾، اڇــي جَــنِ آرَامُ،
دُنــيــا تَــنِ کــي دامُ، پُــڇــنِ مَــوسِــمَ مَــوتَ جــي.

[اهي (عارف) جن کي محبوب جي يادگيريءَ ۾ سڪون ملي ٿو تن لاءِ هيءَ دنيا قيد يا بند آهي. اهي سدائين موت (فنا) جي فڪر ۾ آهن.]

(62)

ويــهــہُ مَ وِسَــاري، پُــڇــا ڪَــرِ مَ پــنــڌ جــي،
ڪَــٽــي آهِــري، صــافُ ڪَــرِ تــہ ڪَــمُ ٿِــئــي.

[اصلي منزل بابت سستي ۽ غفلت ڪري ويهي نہ رهہ ۽ نڪي ويهي پنڌ ڪان (نتائڻ خاطر اجايون) ڳالهيون نہ ڪر. بلڪ پنهنجي ڪٽ چڙهيل (قلب واري) آئيني کي اُجاري صاف ڪر تہ مراد (مشاهدو) ماڻين.]

(63)

ڪَي مَـرَنـدهـم مَـرِهـئـا، ڪَـنِـيـن قَـبَـرَڪـفـارَتَ،
مَـولـيٰ جِـي مُـحـبـت، جَـنِ گُـهـري سـي سُـڪـئـا.

[ڪي تہ مرڻ سان ئي بخشجي وڃن ٿا تہ ڪن کي وري (ڪجهہ

عرصي لاءِ) قبر جي سوڙهه ۽ سختيءَ جي بدلي ڇوٽڪارو ملي ٿو. پر (انهن ٻنهي کان سواءِ) جيڪي پنهنجي مالڪ جي محبت جي هر وقت طلب رکن ٿا. سي سدائين اک ۽ آرام ۾ آهن.]

(64)

مَاهيتَ مِينهن نہ پوءِ، قُلزُمَ اندَرِ قَطري،
مگر وَڃي سوءِ، جَڳُ ڇَڏي جَالارَ ۾.

[مينهن جو ڦڙو جيسيتائين سمنڊ ۾ داخل نٿو ٿئي. تيسيتائين ڪيس پنهنجي اصليت (حقيقت) جي خبر نٿي پوي ڇو تہ هن لاءِ اهو (ادراڪ) تڏهن ممڪن ٿئي ٿو. جڏهن هو پنهنجي جهان (قيد) کان نڪري بحر (ناپيد ڪنار) ۾ هليو وڃي ٿو.]

(65)

جَڏِهن جيئڻُ تِئوم، پُر گُندرُ پَرڏيهہَ ۾،
تَڏِهن طَلَبَ هوءِ، ماڪِيان مِنّي مَوتَ جي.

[جڏهن (سالڪ واسطي) اصلي وطن کان پري (هن جهان) ۾ زندگي ڏکن ۽ تڪليفن واري ناقابل برداشت) بنجي پوي ٿي تہ ان صورت ۾ هن لاءِ موت (مرڻ کان اڳ مرڻ) جي طلب ماڪيءَ کان وڌيڪ مني لڳندي آهي (جنهن سان هو پنهنجي اصلي وطن (عالم ارواح) ۾ وري پهچي سگهي ٿو.]

(66)

اَندرِ اَنڌي آرسي ڪي، مُنهن ڏُانهن ڪَٽُ نہ آهِ،
آرسي ڪي آهِ، واهيپو وِيسارَ سِين.

[آئينو اندرين طرف کان ڪاراٽجي چڪو آهي. باقي ٻاهران بلڪل

صاف پيو لڳي. (اهو ڪنهن بہ ڪم جو ڪونهي) اهڙو آئينو (جيڪو اندران ڪاراٽيل آهي) ڪنهن بہ صورت کي صاف ڏيکاري نٿو سگهي. (سالڪ کي پنهنجو اندر آئيني وانگر صاف رکڻ گهرجي تہ جيئن ڪيس الاهي تجلي حاصل ٿئي).]

(67)

عَابِدَ زاهِدَ اوريان، عارفَ عينُ مَگّنِ،
هُو روادارَ رَڳتِ جا، هِي هَٿان هٿِ گُهرنِ،
ساعَتَ سالُ چَوَنِ، پَسَڻَ ڌاران پِرينءَ جي.

[عابد ۽ زاهد (منزل کان) گهٽو پري آهن. ليڪن عارف هر وقت عين يا نقد (ذات مطلق) جي طلب رکن ٿا. عابد ۽ زاهد (عبادت جي گڏ ڪيل موڙي) اوڌر (جي بدلي نت) جي آسري ۾ آهن. پر عارف اتي جو اتي (هن جهان ۾) ئي وصل جي اميد رکن ٿا. اهي عارف محبوب جي ديدار کان سواءِ هڪ گهڙيءَ کي سال برابر سمجهن ٿا.]

(68)

پَسَڻَ ڌاران پرينءَ جي، تفرقو طُورُونِ،
نَظَرَ ۾ نُورونِ، مِهتِ مَڙهي سَيُ هِيڪڙي.

[(عارف) محبوب جي ديدار حاصل نہ ٿيڻ جي صورت ۾ طور سينا جبل (جتي حضرت موسيٰ الاهي ديدار لاءِ ويو هو) کي بہ جدائي جو هنڌ سمجهن ٿا. پر جن جي نظر ۾ (الله جي طرفان) نور يا روشني آهي. انهن لاءِ مسجد ۽ مندر ٻئي برابر آهن. (هو هر هنڌ محبوب جو مشاهدو ڪن ٿا.)]

(69)

وَرُ سو نيرُ نيھُ، جَنھن قِيدُ نہ ھِيڪڙو،
سو سَڄَڻُ سِينھُ، مَحبتَ سَندي مُلڪَ ۾.

[محبت جو زنجير تمام گهڻو بهتر بهتر (فائدي مند) آهي ۽ ان جهڙو ٻيو ڪو قيد نہ آهي(جيڪو ٻئي هرقيد کان آجو ڪري ڇڏي ٿو) محبت جي ملڪ ۾ محبوب ئي شينهن (مالڪ) آهي يعني ان جو ئي حڪم هلي ٿو.]

(70)

عَدَمُ اُوتارونِ، نامُرادي سَمَرو،
ڪُفر ۽ اسلامَ کان، لنگهي هوتُ لَڌونِ،
ڇَڏي خوف اُميد کي، سَڄَڻُ صحيح ڏِٺونِ،
رَضا راحت سندونِ، مُوران مَڱنِ نہ ڪِي ٻِئو.

[انهن (عارفن) جي اوطاق عدم (نيستي) آهي ۽ نامرادي (دنيا مان اميد نہ رکڻ) سندن سفر جو سامان آهي. هو ڪفر (نفي) ۽ اسلام(اثبات) کان اڳتي وڌي صرف محبوب (جي ذات) کي ڳولين ٿا. ساڳيءَ ريت هو هر قسم جي خوف ۽ اميد کي ڇڏي پنهنجي محبوب وٽ پهچن ٿا. هنن جو مولمقصد فقط محبوب جي رضا (تصوف ۾ آخري مقام) آهي ۽ ان کان سواءِ هو ٻيو ڪجھ نٿا گُهرن.]

(71)

اَگرُ پَڙهہ عِشقَ جو، ڪَنزُ قُدوري ڇَڏِ،
ڇَڙهہ ٿَنين جي مَڏِ، جي سُتي ڏِين شراب جي.

[عشق (معرفت) جو سبق حاصل ڪر ۽ ڪنز قدوري (فقهي ڪتابن يعني ظاهري علم) جي ڳالهين کي ڇڏي ڏي. انهن (ڪامل مرشدن) جي اڱڻ

تي هلي وڃ جيڪي (روحاني يعني وحدت واري) شراب (عشق) جي ڍُڪي پيارين ٿا.]

(72)

سُـتـي اُنَ شَـرابَ، جَـنِ سَـري سو سونُ ٿِـئـا،
سُـمـهـڻُ تَـنِ ثـوابُ، ڪَـتِـڻُ تَـنِ ڪـيـمـيـا.

[جن ڪي انهيءَ شراب (عشق) جو هڪ ڍُڪ بہ نصيب ٿيو تہ اهي ڪامياب ٿي ويا. اهڙن انسانن جو سمجهڻ بہ ثواب آهي ۽ ٻي هر ڪا محنت (عبادت) ڪرڻ تن لاءِ ڪيميا برابر آهي.]

(73)

جَسُ دُنـيـا جي دَردَ ڪي، جَنهن مِـنو مَوتُ ڪِـئو،
وَطَـنُ تـن وئـو، پِـرتِـجَـنِ پَـرڏيـهـہ سِـيـن.

[دنيا جي انهن تڪليفن ۽ ڏکن (رياضتن ۽ مجاهدن) ڪي شاباس آهي جن جي ڪري موت (عالم منڪرت) ڪان محروم ٿي ويا. جن هن دنيا (پرديس) سان محبت رکي.]

(74)

خُـودي ڪـٽـي پـاڻَ سِـيـن،هِـتـان جـي هـلـئـا،
سي لوڪُ ڇَڏيندي لَهر جيئن، مَري مَحُو ٿِئا،
جي اڳهـم آبُ هُـئا، تـہ لـهـريُون تَـنِ لِـبـاسُ ٿـيـون.

[جيڪي هتي پنهنجي خوديءَ کي (ختم ڪري نہ سگهيا بلڪ) گڏ ڪٽي هلن ٿا.(مرڻ ڪان اڳ مرڻ قبول نٿا ڪن) اهي جڏهن هي جهان ڇڏيندا

تہ لهرن وانگر سمنڊ ۾ گم ٿي ويندا. پر جيڪڏهن هو اڳ ۾ ئيلباس يعني روپ بنجن ٿا(بقا حاصل ڪن ها).]

(75)

سَرتيون! سُٽُ ڪَپاهہُ، مَارِهو مَ مَنصُور ڪي،
ٿي ترڪيبَ تباهہُ، وَحدَتَ وائي وات ۾.

[(اي سرتيون) سُٽَ تہ اصل ۾ ڪپهہ ئي آهي. انهيءَ ڪري منصور کي اجايو نہ مارجو(جنهن اناالحق چئي غير جي نفي ڪئي) جڏهن ترڪيب (ڪثرت) ختم ٿي. (جڏهن سُٽُ واري ڳالهہ پوي ٿي.) تہ پوءِ لازمي طور هر ڪنهن جي وات تي وحدت(ڪپهہ جنهن سان سٽ ٺهي ٿو.) واري ڳالهہ ئي هوندي]

(76)

صَنَمُ سوئي ڀانءِ، جو دِلِ رهائي دُوست ڪان،
تِئا سيئي ٿانءِ، جي هميشہ حُضورَ ۾.

[جيڪا شيءِ تنهنجي دل کي دوست ڪان روڪي يا پري ڪري. اها ئي تہ بت پرستي آهي. مطلب اهي (سالڪ) ئي مقصد ۾ ڪامياب ٿيا جيڪي هميشہ سندس مشاهدي ۾ آهن.]

(77)

مُوتي مَنجهہ انسانَ، عالمَ ڪَنا اڳرو،
اُتاهون عِرفانُ، جَنِ وَيتر سي وِيترا.

[انسان جي اندر ۾ جيڪو (معرفت جو) موتي (روح) آهي. اهو هن لاءِ

پوري جڳ جهان کان وڌيڪ قيمتي آهي. انهيءَ ڪري ان جي معرفت بہ متاهين آهي ۽ جن کي ان باري ۾ جيتري وڌيڪ خبر آهي تہ اهي ان لحاظ سان سيني کان اڳڀرا يعني ڪامياب آهن.]

(78)

جي ڪافرَ ٿِئا ڪُفرُ ڇَڏِي،سي هميشہ حَياتُ،
سي ڪِئين مَرنِ ماتُ، جَنين جَر مَرُ جانِ ۾.

[اي عارف جن (هر حال ۾) حق کي لڪائڻ (ڪفر) کان انڪار (ڪفر) ڪيو، سي هميشہ واري حياتي ماڻي ويا. اهي ڪيئن ٿا مري ختم ٿي سگهن جن جي اندر ۾ محبوب جي هر وقت يادگيري لڳل آهي.]

(79)

خُودي جَنِ خرابُ، سي پرور ڪِئا پانهنجا،
ڇَڏي هٿُ حُبابُ، اگهئو درِ درياهہ جي.

[جن (عارف) پنهنجيخوديءَ کي خراب (يعني ختم)ڪري ڇڏيو. تن کي ئي مالڪ سائين پنهنجو ڪري ڇڏيو. انهن جو مثال پاڻيءَ جي ڦوٽن وانگر آهي. جيڪي پنهنجي وڏائي (اندرين هوا) کي ڪڍن ٿا تہ درياءَ انهن کي (اصلي صورت ۾) قبول ڪري ٿو يعني پاڻ سان هڪ ڪري ڇڏي ٿو.]

(80)

واچُلي ۾ واءُ، خاڪِ پَسَندي نہ پَسي،
ڪُني ڪونرا ڪاءِ، پاڻي مُور نہ چُرئو.

[جڏهن واچوڙو اُٿندو آهي تہ منجهس مٽيءَ ۽ ڌوڙ اُڏامندينظر ايندي

آهي پر (ان مٿيءَ کي اُڏائيندڙ) هوا (اصلي فاعل جي صورت) نظر نہ ايندي آهي. ساڳيءَ ريت باهہ تي رکيل ڪُني (باهہ جي فاعلي صورت سببان) جيسيتائين گرم نہ ٿيندي آهي. تيسيتائين منجهس پيل پاڻي هر گز نہ ٻڙڪندو آهي. (اصلي فاعل ائين ڳجهو آهي).]

(81)

ڪي عَناصِر ۾ اڙئا، ڪي تارن ۾ ترسنِ،
ڪي لنگهي جَڳُ جسم جو، وڃي رُوحُ رَسنِ،
تِهان پوءِ طبقا روح جا، لَکين لَکَ چونِ،
ڪي اول درجي اڙئا، ڪي ٻي تي آري اُپِيَنِ،
ڪوڙي منجهان ڪَنِ، روح لنگهي رَبُ پيتئو.

[ڪي (انسان جهڙو فلسفي ۽ حڪمت وارا) عناصرن(ڪي قديم سمجهڻ) ۾ ڦاٿل آهن تہ ڪي وري ستارن (برجن) ۾ اٽڪيا پيا آهن مگر ڪي سالڪ هي جسماني جهان ڇڏي اڳتي روحن (جي عاڪم) تائين پهچي وڃن ٿا. جتي وري روح (عالم ارواح) جا لکين طبقا ٻڌائن ٿا انهن مان ڪي پهرئين درجي ۾ ئي اٽڪي بيي ٿا رهن تہ ڪي وري ٻئي ٽئين درجي تي پهچڻ کان پوءِ اڳتي نٿا وڌن. مطلب تہ انهن ڪروڙين مرحلن مان لنگهي پنهنجي رب جو ديدار پسن ٿا.]

(82)

قِبلو قُلُوبن جو، سَيَتِ حاضِرُ هوءِ،
پَرو جَنِ ڪي پوءِ، مَڙهي تَنِ مِهَتِ ٿِي.

[انساني دلين جو قبلو(الله جي ذات) تہ هر ڏس ۽ هر هنڌ آهي. انهيءَ ڪري جن کي اها خبر پوي ٿي تہ پوءِ انهن لاءِ مندر بہ مسجد برابر آهي

(اها ذات کنهن هک مقيد نہ آهي.]

(83)

تَنين غَمُّ ڪِهو، ڪَرُ جَنين جو ڪِينَ ۾،
جَنِ اِيڏهِہ پيرُ پئو، تَنِين هُوندِ حَرامُ ٿِي.

[انهن کي پوءِ کو بہ غم يا تکليف نہ آهي جن جو واسطو نفيءَ ۽ ناهہ سان آهي. (جن فنا حاصل کئي آهي) انهيءَ طرف جنهن جو بہ پير پيو يعني جيکو بہ ان راهہ تيا ڳتي وڌيو،ان لاءِ پوءِ هئڻ يعني سندس وجود جو اثبات هر گز جائز ناهي.]

(84)

سَبَبِي سُکُ سُحَابُ، ڪَرُ فَقيرنِ ڪِينَ سِين،
بَرُ لذائون بابُ، اَڊِيون عَيش مُدامَ جو.

[ظاهري اسبابن مان ملندڙ سک ۽ خوشيءَ جو مثال ککرن ياس بادلنجهڙو آهي (جن مان مينهن وسي ٿو) پر فقيرن (سالکن) جو مطلب کين يا نفيءَ سان آهي. اُهي برپٽ بيابان (نفيءَ جي ميدان) ۾ بہ اهڙو در ڳولي لهن ٿا. جيکو کين سدائين خوشي ۽ راحت رسائي ٿو. (فنا مان بقا حاصل ٿئي ٿي.)]

پورو ٿيو